التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

Provided by the
Library of Congress
PL 480 Program.

(31)

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY
32101 010956975

IR-A.R.85-931419

V.1-2.

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

JUN 15 1999
DUE MAR 2 1994
JUN 15 2006
DUE JUN 15, 1995
DUE JUN 15 1996
JUN 15 2004
JUL 09 2014
DUE JUN 15 1997
JUN 15 2005
JUN 15 2016
DUE FEB 28 1996
JUN 15 2011
DUE MAR 20 1996

F. Rāzī

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

---

٥٤٤ هـ - ٦٠٦ هـ

الجزء الأول

الطبعة الثالثة

2273
.879
.2
1980z
juz' 1-2

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى وفقنا لأداء أفضل الطاعات، ووفقنا على كيفية اكتساب أكمل السعادات، وهدانا إلى قولنا : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصى والمنكرات ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ نشرع فى أداء كل الخيرات والمأمورات ﴿ الحمد لله ﴾ الذى له ما فى السموات ﴿ رب العالمين ﴾ بحسب كل الذوات والصفات ﴿ الرحمن الرحيم ﴾ على أصحاب الحاجات وأرباب الضرورات ﴿ مالك يوم الدين ﴾ فى إيصال الأبرار إلى الدرجات، وإدخال الفجار فى الدركات ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ فى القيام بأداء جملة التكليفات، ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾ بحسب كل أنواع الهدايات ﴿ صراط الذين أنعمت عليهم ﴾ فى كل الحالات والمقامات ﴿ غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴾ من أهل الجهالات والضلالات.

والصلاة على محمد المؤيد بأفضل المعجزات والآيات، وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب الآيات، وسلم تسليما.

أما بعد : فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة الفاتحة، ونسأل الله العظيم أن يوفقنا لاتمامه، وأن يجعلنا فى الدارين أهلا لاكرامه وإنعامه، إنه خير موفق ومعين، وبأسعاف الطالبين قمين، وهذا الكتاب مرتب على مقدمة، وكتب، أما المقدمة ففيها فصول : —

الفصل الأول

فى التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال

علوم الفاتحة

أعلم أنه مر على لسانى فى بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط ن فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسئلة، فاستبعد هذا بعض الحساد، وقوم من أهل الجهل والغى والعناد، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعانى، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمبانى، فلما شرعت فى تصنيف هذا الكتاب، قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول، قريب الوصول، فنقول وبالله التوفيق : إن قولنا ﴿ أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ﴾ لاشك أن المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنهيات والمحظورات، ولا شك أن المنهيات إما أن تكون من باب

تفسير الاستعاذة

الاعتقادات ، أو من باب أعمال الجوارح ؛ أما الاعتقادات فقد جاء فى الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وسلم « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة : كلهم فى النار إلا فرقة واحدة » وهذا يدل على أن الاثنتين والسبعين موصوفون بالعقائد الفاسدة ، والمذاهب الباطلة ؛ ثم إن ضلال كل واحدة من أولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة ، بل هو حاصل فى مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى ، وبصفاته ، وبأحكامه ، وبأفعاله ، وبأسمائه ، وبمسائل الجبر ، والقدر ، والتعديل ، والتجويز ، والثواب ، والمعاد ، والوعد ، والوعيد ، والأسماء ، والأحكام ، والامامة ، فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة — وهو الاثنتان والسبعون — على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما ، وكل ذلك أنواع الضلالات الحاصلة فى فرق الأمة ، وأيضا فمن المشهور أن فرق الضلالات من الخارجين عن هذه الأمة يقربون من سبعمائة ، فاذا ضمت أنواع ضلالاتهم إلى أنواع الضلالات الموجودة فى فرق الأمة فى جميع المسائل العقلية المتعلقة بالإلهيات ، والمتعلقة بأحكام الذوات والصفات ؛ بلغ المجموع مبلغا عظيما فى العدد ، ولا شك أن قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ يتناول الاستعاذة من جميع تلك الأنواع ، والاستعاذة من الشيء لا تمكن إلا بعد معرفة المستعاذ منه ، وإلا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقبيحا ، فظهر بهذا الطريق أن قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ مشتمل على الألوف من المسائل الحقيقية اليقينية ، وأما الأعمال الباطلة فهى عبارة عن كل ماورد النهى عنه : إما فى القرآن ، أو فى الأخبار المتواترة ، أو فى أخبار الآحاد ، أو فى إجماع الأمة ، أو فى القياسات الصحيحة ، ولا شك أن تلك المنهيات تزيد على الألوف ، وقولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ متناول لجميعها وجملتها ، فثبت بهذا الطريق أن قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ مشتمل على عشرة آلاف مسئلة ، أو أزيد ، أو أقل من المسائل المهمة المعتبرة .

(١) سُورَةُ الفَاتِحَةِ

مكية وآياتها سبع

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ (١)

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ (٢) ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ (٣) مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ (٤)
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥) ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ (٦) صِرَٰطَ
ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ (٧)

تفسير البسملة

وأما قوله جل جلاله ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ ففيه نوعان من البحث : النوع الأول : قد اشتهر عند العلماء أن لله تعالى ألفا وواحدا من الأسماء المقدسة المطهرة ، وهى موجودة فى الكتاب والسنة ، ولا شك أن البحث عن كل واحد من تلك الأسماء مسئلة شريفة عالية ، وأيضا فالعلم بالاسم لا يحصل إلا إذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى ، وفى البحث عن ثبوت تلك المسميات ، وعن الدلائل الدالة على ثبوتها ، وعن أجوبة الشبهات التى تذكر فى نفيها مسائل كثيرة ، ومجموعها يزيد على الألوف ، النوع الثانى من مباحث هذه الآية : أن الباء فى قوله ﴿ بسم الله ﴾ باء الالصاق ، وهى متعلقة بفعل ، والتقدير : باسم الله أشرع فى أداء الطاعات ، وهذا المعنى لا يصير ملخصا معلوما إلا بعد الوقوف على أقسام الطاعات ، وهى العقائد الحقة والأعمال الصافية مع الدلائل والبينات ، ومع الأجوبة عن الشبهات ، وهذا المجموع ربما زاد على عشرة آلاف مسئلة .

ومن اللطائف أن قوله ﴿ أعوذ بالله ﴾ إشارة إلى نفى ما لا ينبغى من العقائد والأعمال ، وقوله ﴿ بسم الله ﴾ إشارة إلى ما ينبغى من الاعتقادات والعمليات ، فقوله ﴿ بسم الله ﴾ لا يصير

معلوما إلا بعد الوقوف على جميع العقائد الحقة ، والأعمال الصافية ، وهذا هو الترتيب الذى يشهد بصحته العقل الصحيح ، والحق الصريح .

نعم الله تعالى التى لا تحصى

أما قوله جل جلاله ﴿ الحمد لله ﴾ فاعلم أن الحمد إنما يكون حمداً على النعمة ، والحمد على النعمة لا يمكن إلا بعد معرفة تلك النعمة ، لكن أقسام نعم الله خارجة عن التحديد والاحصاء ، كما قال تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) ولنتكلم فى مثال واحد ، وهو أن العاقل يجب أن يعتبر ذاته ، وذلك لأنه مؤلف من نفس وبدن ؛ ولا شك أن أدون الجزءين وأقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ، ثم إن أصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة آلاف نوع من المنافع والمصالح التى دبرها الله عز وجل بحكمته فى تخليق بدن الإنسان ، ثم إن من وقف على هذه الأصناف المذكورة فى كتب التشريح عرف أن نسبة هذا القدر المعلوم المذكور إلى مالم يعلم ومالم يذكر كالقطرة فى البحر المحيط ، وعند هذا يظهر أن معرفة أقسام حكمة الرحمن فى خلق الإنسان تشتمل على عشرة آلاف مسئلة أو أكثر ، ثم إذا ضمت إلى هذه الجملة آثار حكم الله تعالى فى تخليق العرش والكرسى وأطباق السموات ، وأجرام النيرات من الثوابت والسيارات ، وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص وغير مخصوص ، ثم يضم إليها آثار حكم الله تعالى فى تخليق الأمهات والمولدات من الجمادات والنباتات والحيوانات وأصناف أقسامها وأحوالها — علم أن هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسئلة أو أكثر أو أقل ، ثم إنه تعالى نبه على أن أكثرها مخلوق لمنفعة الإنسان ، كما قال تعالى (وسخر لكم مافى السموات ومافى الأرض) وحينئذ يظهر أن قوله جل جلاله ﴿ الحمد لله ﴾ مشتمل على ألف ألف مسئلة ، أو أكثر أو أقل .

وأما قوله جل جلاله ﴿ رب العالمين ﴾ فاعلم أن قوله ﴿ رب ﴾ مضاف وقوله ﴿ العالمين ﴾ مضاف إليه ، وإضافة الشىء إلى الشىء تمتنع معرفتها إلا بعد حصول العلم بالمتضايفين ، فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى رباً للعالمين إلا بعد معرفة رب والعالمين ، ثم ان العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، وهى على ثلاثة أقسام : المتحيزات ، والمفارقات ، والصفات ، أما المتحيزات فهى إما بسائط أو مركبات ، أما البسائط فهى الأفلاك والكواكب والامهات ، وأما المركبات فهى المواليد الثلاثة ، واعلم أنه لم يقم دليل على أنه لا جسم إلا هذه الأقسام الثلاثة ، وذلك لأنه ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له ، وثبت بالدليل أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم ،

أنواع العالم وامكان وجود عوالم أخرى

بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العالم ، ويحصل فى كل واحد منها مثل ما حصل فى هذا العالم من العرش والكرسى والسموات والأرضين والشمس والقمر ، ودلائل الفلاسفة فى إثبات أن العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية ؛ قال أبو العلاء المعرى : —

يا أيها الناس كم لله من فلك تجرى النجوم به والشمس والقمر
هين على الله ماضينا وغابرنا فما لنا فى نواحى غيره خطر

ومعلوم أن البحث عن هذه الأقسام التى ذكرناها للمتحيزات مشتمل على ألوف ألوف من المسائل ، بل الإنسان لو ترك الكل وأراد أن يحيط علمه بعجائب المعادن المتولدة فى أرحام الجبال من الفلزات والأحجار الصافية وأنواع الكباريت والزرانيخ والأملاح ، وأن يعرف عجائب أحوال النبات مع ما فيها من الأزهار والأنوار والثمار ، وعجائب أقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات — لنفد عمره فى أقل القليل من هذه المطالب ، ولا ينتهى إلى غورها كما قال تعالى (ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله) وهى بأسرها وأجمعها داخلة تحت قوله ﴿ رب العالمين ﴾ .

رحمة الله تعالى بعباده لا تنحصر أنواعها

وأما قوله تعالى ﴿ الرحمن الرحيم ﴾ فاعلم أن الرحمة عبارة عن التخليص من أنواع الآفات ، وعن إيصال الخيرات إلى أصحاب الحاجات ، أما التخليص عن أقسام الآفات فلا يمكن معرفته إلا بعد معرفة أقسام الآفات ، وهى كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى ، ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على أقسام الأسقام التى يمكن تولدها فى كل واحد من الأعضاء والأجزاء ، ثم يتأمل فى أنه تعالى كيف هدى عقول الخلق إلى معرفة أقسام الأغذية والأدوية من المعادن والنبات والحيوان ، فانه إذا خاض فى هذا الباب وجده بحراً لا ساحل له .

وقد حكى جالينوس أنه لما صنف كتابه فى منافع أعضاء العين قال : بخلت على الناس بذكر حكمة الله تعالى فى تخليق العصبين المجوفين ملتقيين على موضع واحد ، فرأيت فى النوم كأن ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ، إن إلهك يقول : لم بخلت على عبادى بذكر حكمتى ؟ قال : فانتبهت فصنفت فيه كتابا ، وقال أيضا : إن طحالى قد غلظ فعالجته بكل ما عرفت فلم ينفع ، فرأيت فى الهيكل كأن ملكا نزل من السماء وأمرنى بفصد العرق الذى بين الخنصر والبنصر ؛ وأكثر علامات الطب فى أوائلها تنتهى إلى أمثال هذه التنبيهات

والالهامات ، فاذا وقف الانسان على أمثال هذه المباحث عرف أن أقسام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والاحصاء .

أحوال الآخرة وتقسيمها إلى عقلية وسمعية

وأما قوله تعالى ﴿ مالك يوم الدين ﴾ فاعلم أن الانسان كالمسافر فى هذه الدنيا ، وسنوه كالفراسخ ، وشهوره كالأميال ، وأنفاسه كالخطوات ، ومقصده الوصول إلى عالم أخراه ؛ لأن هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات ، فاذا شاهد فى الطريق أنواع هذه العجائب فى ملكوت الأرض والسموات فلينظر أنه كيف يكون عجائب حال عالم الآخرة فى الغبطة والبهجة والسعادة ، إذا عرفت هذا فنقول : قوله ﴿ مالك يوم الدين ﴾ إشارة إلى مسائل المعاد والحشر والنشر ، وهى قسمان : بعضها عقلية محضة ، وبعضها سمعية : أما العقلية المحضة فكقولنا : هذا العالم يمكن تخريبه وإعدامه ، ثم يمكن إعادته مرة أخرى ، وإن هذا الانسان بعد موته تمكن إعادته ، وهذا الباب لا يتم إلا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس ، وكيفية أحوالها وصفاتها ، وكيفية بقائها بعد البدن ، وكيفية سعادتها وشقاوتها ، وبيان قدرة الله عز وجل على إعادتها ، وهذه المباحث لا تتم إلا بما يقرب من خمسمائة مسئلة من المباحث الدقيقة العقلية .

وأما السمعيات فهى على ثلاثة أقسام : أحدها الأحوال التى توجد عند قيام القيامة ، وتلك العلامات منها صغيرة ، ومنها كبيرة وهى العلامات العشرة التى سنذكرها ونذكر أحوالها . وثانيها الأحوال التى توجد عند قيام القيامة ، وهى كيفية النفخ فى الصور ، وموت الخلائق ، وتخريب السموات والكواكب ، وموت الروحانيين والجسمانيين . وثالثها الأحوال التى توجد بعد قيام القيامة وشرح أحوال أهل الموقف ، وهى كثيرة يدخل فيها كيفية وقوف الخلق ، وكيفية الأحوال التى يشاهدونها ، وكيفية حضور الملائكة والأنبياء عليهم السلام ، وكيفية الحساب ، وكيفية وزن الأعمال ، وذهاب فريق إلى الجنة وفريق إلى النار ، وكيفية صفة أهل الجنة وصفه أهل النار ، ومن هذا الباب شرح أحوال أهل الجنة وأهل النار بعد وصولهم اليها ، وشرح الكلمات التى يذكرونها والأعمال التى يباشرونها ، ولعل مجموع هذه المسائل العقلية والنقلية يبلغ الألوف من المسائل ، وهى باسرها داخله تحت قوله ﴿ مالك يوم الدين ﴾ .

وأما قوله تعالى ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ فاعلم أن العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم للآمر فما لم يثبت بالدليل أن لهذا العالم إلها واحدا . قادرا على مقدورات لا نهاية لها ، عالما بمعلومات لا نهاية لها ، غنيا عن كل الحاجات ، فانه أمر عباده ببعض الأشياء ، ونهاهم عن بعضها ، وأنه يجب على الخلائق طاعته والانقياد لتكاليفه — فانه

لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ ثم إن بعد الفراغ من المقام المذكور لا بد من تفصيل أقسام تلك التكاليف ، و بيان أنواع تلك الأوامر والنواهى ، وجميع ما صنف فى الدين من كتب الفقه يدخل فيه تكاليف الله ، ثم كما يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب الشرائع التى قد كان أنزلها الله تعالى على الأنبياء المتقدمين ، وأيضا يدخل فيه الشرائع التى كلف الله بها ملائكته فى السموات منذ خلق الملائكة وأمرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات ، وأيضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة فى أعمال الجوارح ، أما أقسام التكاليف الموجودة فى أعمال القلوب فهى أكبر وأعظم وأجل ، وهى التى تشتمل عليها كتب الأخلاق ، وكتب السياسات ، بحسب الملل المختلفة والأمم المتباينة ، و إذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث وعلم أنها بأسرها داخلة تحت قوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ علم حينئذ أن المسائل التى اشتملت هذه الآية عليها كالبحر المحيط الذى لا تصل العقول والأفكار الا الى القليل منها

أما قوله جل جلاله ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ فاعلم أنه عبارة عن طلب الهداية ، ولتحصيل الهداية طريقان : أحدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة ، والثانى : بتصفية الباطن والرياضة ، أما طرق الاستدلال فانها غير متناهية لأنه لا ذرة من ذرات العالم الأعلى والأسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكمال إلهيته ، وبعزة عزته ، وبجلال صمديته ، كما قيل :—

وفى كل شىء له آية   تدل على أنه واحد

وتقريره : أن أجسام العالم متساوية فى ماهية الجسمية ، ومختلفة فى الصفات ، وهى الألوان والأمكنة والأحوال ، ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لأجل الجسمية أو لوازم الجسمية ، والا لزم حصول الاستواء ، فوجب أن يكون ذلك لتخصيص مخصص وتدبير مدبر ، وذلك المخصص ان كان جسما عاد الكلام فيه ، وان لم يكن جسما فهو المطلوب ، ثم ذلك الموجود ان لم يكن حيا عالما قادرا ، بل كان تأثيره بالفيض والطبع عاد الالزام فى وجوب الاستواء ، وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب ، اذا عرفت هذا فقد ظهر أن كل واحد من ذرات السموات والأرض شاهد صادق ، ومخبر ناطق ، بوجود الاله القادر الحكيم العليم ، وكان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول : ان لله تعالى فى كل جوهر فرد أنواعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة ، وذلك لأن كل جوهر فرد فانه يمكن وقوعه فى أحياز غير متناهية على البدل ، ويمكن أيضا اتصافه بصفات غير متناهية

على البدل ، وكل واحد من تلك الأحوال المقدرة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم ، فثبت بما ذكرنا أن هذا النوع من المباحث غير متناه . وأما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له ، ولكل واحد من السائرين الى الله تعالى منهج خاص ، ومشرب معين ، كما قال «ولكل وجهة هو موليها» ولا وقوف للعقول على تلك الاسرار ، ولا خبر عند الافهام من مبادى ميادين تلك الانوار ، والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة ، وأسرارا دقيقة ، قلما ترقى اليها أفهام الأكثرين

وأما قوله جل جلاله ﴿صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ فما أجل هذه المقامات ، وأعظم مراتب هذه الدرجات ! ومن وقف على ماذكرناه من البيانات أمكنه أن يطلع على مبادى هذه الحالات ، فقد ظهر بالبيان الذى سبق أن هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها ، وأسرار لا غاية لها ، وأن قول من يقول هذه السورة مشتملة على عشرة آلاف مسئلة ، كلام خرج على ما يليق بأفهام السامعين

الفصل الثانى

فى تقرير مشرع آخر يدل على أنه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة

ولنتكلم فى قولنا ﴿أعوذ بالله﴾ فنقول : أعوذ نوع من أنواع الفعل المضارع ، والفعل المضارع نوع من أنواع الفعل ، وأما الباء فى قوله بالله فهى باء الالصاق ، وهى نوع من أنواع حروف الجر ، وحروف الجر نوع من أنواع الحروف . وأما قولنا الله فهو اسم معين : اما من أسماء الاعلام ، أو من الاسماء المشتقة ، على اختلاف القولين فيه ، والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الاسم ، وقد ثبت فى العلوم العقلية ، أن معرفة النوع يمتنع حصولها الا بعد معرفة الجنس ، لأن الجنس جزء من ماهية النوع ، والعلم بالبسيط مقدم على العلم بالمركب لا محالة ، فقولنا ﴿أعوذ بالله﴾ لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغى الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف أولا ، وهذه المعرفة لا تحصل الا بعد ذكر حدودها وخواصها ، ثم بعد الفراغ منه لابد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم ، والى الاسم المشتق ، والى اسم الجنس ، وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ، ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام فى أن لفظة ﴿الله﴾ اسم علم ، أو اسم مشتق ، وبتقدير أن يكون مشتقا فهو مشتق من ماذا ، ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التى قيل بكل واحد منها ، وأيضا يجب البحث

عن حقيقة الفعل المطلق ، ثم يذكر بعده أقسام الفعل ، ومن جملتها الفعل المضارع ، ويذكر حده وخواصه وأقسامه ، ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا أعوذ على التخصيص ، وأيضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ، ثم يذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه وأحكامه ثم يذكر بعده باء الالصاق وحده وخواصه ، وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على تمام المباحث اللفظية المتعلقة بقوله ﴿أعوذ بالله﴾ ومن المعلوم أن المباحث التى أشرنا الى معاقدها كثيرة جدا

ثم نقول : والمرتبة الرابعة من المراتب أن نقول : الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة ، فيجب البحث أيضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها ، وأيضا فههنا ألفاظ أخرى شبيهة بالكلمة ، وهى : الكلام ، والقول ، واللفظ ، واللغة ، والعبارة ، فيجب البحث عن كل واحد منها ، ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة ، أو من الالفاظ المتباينة ، و بتقدير أن تكون ألفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل

ثم نقول : والمرتبة الخامسة من البحث أن نقول : لاشك أن هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف ، فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت ، وعن أسباب وجوده ولا شك أن حدوث الصوت فى الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر ، فعندها يجب البحث عن حقيقة النفس ، وأنه ما الحكمة فى كون الانسان متنفسا على سبيل الضرورة وأن هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس أو بسبب إخراجه ، وعند هذا تحتاج هذه المباحث إلى معرفة أحوال القلب والرئة ، ومعرفة الحجاب الذى هو المبدأ الأول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين ، وأما الحرف فيجب البحث أنه هل هو نفس الصوت ، أو هيئة موجودة فى الصوت مغايرة له ؟ وأيضا لا شك أن هذه الحروف إنما تتولد عند تقطيع الصوت ، وهى مخارج مخصوصة فى الحلق واللسان والاسنان والشفتين ، فيجب البحث عن أحوال تلك المحابس ، و يجب أيضا البحث عن أحوال العضلات التى باعتبارها تتمكن الحيوانات من إدخال الأنواع الكثيرة من الجنس فى الوجود وهذه المباحث لا تتم دلالتها إلا عند الوقوف على علم التشريح

ثم نقول : والمرتبة السادسة من البحث هى أن الحرف والصوت كيفيات محسوسة بحاسة السمع ، وأما الألوان والأضواء فهى كيفيات محسوسة بحاسة البصر ، والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق ، وكذا القول فى سائر الكيفيات المحسوسة ، فهل يصح أن يقال : هذه الكيفيات

أنواع داخلة تحت جنس واحد وهى متباينة بتمام الماهية ، وأنه لا مشاركة بينها إلا باللوازم الخارجية أم لا ؟

ثم نقول : والمرتبة السابعة من البحث أن الكيفيات المحسوسة نوع واحد من أنواع جنس الكيف فى المشهور ، فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ، ثم يجب البحث أن وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الأنواع أم لا ؟

ثم نقول : والمرتبة الثامنة أن مقولة الكيف ، ومقولة الكم ، ومقولة النسبة عرض ، فيجب البحث عن مقولة العرض وأقسامه ، وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه

ثم نقول : والمرتبة التاسعة أن العرض والجوهر يشتركان فى الدخول تحت الممكن والممكن والواجب مشتركان فى الدخول تحت الموجود ، فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم ، وهى كيفية وقوع الموجود على الواجب والممكن أنه هل هو قول الجنس على أنواعه أو هو قول اللوازم على موصوفاتها وسائر المباحث المتعلقة بهذا الباب

ثم نقول : والمرتبة العاشرة أن نقول : لا شك أن المعلوم والمذكور والمخبر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم ، فكيف يعقل حصول أمر أعم من الموجود ؟ ومن الناس من يقول المظنون أعم من المعلوم ، وأيضا فهب أن أعم الاعتبارات هو المعلوم ، ولا شك أن المعلوم مقابله غير المعلوم ، لكن الشىء ما لم تعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره ، فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم ، وجب أن يكون غير المعلوم معلوما ، فحينئذ يكون المقابل للمعلوم معلوما ، وذلك محال

واعلم أن من اعتبر هذه المراتب العشرة فى كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتحت عليه أبواب مباحث لا نهاية لها ، ولا يحيط عقله بأقل القليل منها ، فظهر بهذا كيفية الاستنباط للعلوم الكثيرة من الألفاظ القليلة

الفصل الثالث

فى تقرير مشرع آخر لتصحيح ماذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة

اعلم أنا اذا ذكرنا مسئلة واحدة فى هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسئلة بنفسها ، ثم اذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها أيضا مسئلة مستقلة بنفسها ، ثم اذا أجبنا عن كل واحد منها بجوابين أو ثلاثة فتلك الاجوبة

الثلاثة أيضا مسائل ثلاثة ، واذا قلنا مثلا : الالفاظ الواردة فى كلام العرب جاءت على ستين وجها ، وافصلنا تلك الوجوه ، فهذا الكلام فى الحقيقة ستون مسئلة ، وذلك لان المسئلة لامعنى لها الا موضع السؤال والتقرير ، فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة ، واذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول : انا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالاسم والفعل ، ثم تنزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيم الافعال بالمعلوم والمذكور ، والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم ، والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن ، والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض ، والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه الى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة ، والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المحدثة للاصوات والحروف — عظم الخطب ، واتسع الباب ، ولكنا نبدأ في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ، ثم نتزل منها الى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ، ثم نتزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف حتى ننتهى الى الانواع الثلاثة الموجودة فى قوله ﴿أعوذ بالله﴾ ونرجو من فضل الله العظيم أن يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم

الكتاب الأول

في العلوم المستنبطة من قوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

اعلم أن العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان : أحدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثانى : المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع

القسم الاول من هذا الكتاب فى المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة ، وفيه أبواب

الباب الأول

فى المباحث المتعلقة بالكلمة ، وما يجرى مجراها ، وفيه مسائل

المسئلة الاولى : اعلم أن أكمل الطرق فى تعريف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين : الاشتقاق الاصغر ، والاشتقاق الاكبر ، أما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضى والمستقبل من المصدر ، ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه ، وأما الاشتقاق الاكبر فهو أن الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة

للانقلابات لا محالة ، فنقول : أول مراتب هذا التركيب أن تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب ، كقولنا « من » وقلبه « نم » وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا « حمد » وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقليبات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة ، وعلى كل واحد من التقديرات الثلاث فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة فى اثنين بستة فهذه التقليبات الواقعة فى الكلمات الثلاثيات يمكن وقوعها على ستة أوجه ، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا « عقرب ، وثعلب » وهى تقبل أربعة وعشرين وجها من التقليبات ، وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة ، وعلى كل واحد من تلك التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة أنواع من التقليبات ، وضرب أربعة فى ستة يفيد أربعة وعشرين وجها ، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة خماسية كقولنا « سفرجل » وهى تقبل مائة وعشرين نوعا من القليبات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على أربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره ، وضرب خمسة فى أربعة وعشرين بمائة وعشرين والضابط فى الباب أنك اذا عرفت التقاليب الممكنة فى العدد الأقل ثم أردت أن تعرف عدد التقاليب الممكنة فى العدد الذى فوقه فاضرب العدد الفوقانى فى العدد الحاصل من التقاليب الممكنة فى العدد الفوقانى . والله أعلم

المسئلة الثانية : اعلم أن اعتبار حال الاشتقاق الأصغر سهل معتاد مألوف ، أما الاشتقاق الأكبر فرعايته صعبة ، وكأنه لا يمكن رعايته إلا فى الكلمات الثلاثية لأن تقاليبها لا تزيد على الستة ، أما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا ، وأكثر تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة

وأيضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة . بل يكون فى الأكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ، ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى فى تحقيق الكلام فى المباحث اللغوية

المسئلة الثالثة : فى تفسير الكلمة : اعلم أن تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها الممكنة الستة تفيد القوة والشدة ، خمسة منها معتبرة ، وواحد ضائع ، فالأول : « ك ل م » فمنه الكلام ، لأنه يقرع السمع ويؤثر فيه ، وأيضا يؤثر فى الذهن بواسطة إفادة المعنى ، ومنه

الكلم للجرح ، وفيه شدة ، والكلام ما غلظ من الأرض ، وذلك لشدته ، الثانى « ك م ل » لأن الكامل أقوى من الناقص ، والثالث « ل ك م » ومعنى الشدة فى اللكم ظاهر ، والرابع « م ك ل » ومنه « بئر مكول » إذا قل ماؤها ، وإذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها ، الخامس « م ل ك » يقال « ملكت العجين » إذا أمعنت عجنه فاشتد وقوى ، ومنه « ملك الانسان » لأنه نوع قدرة ، و « أملكت الجارية » لأن بعلها يقدر عليها

المسئلة الرابعة : لفظ الكلمة قد يستعمل فى اللفظة الواحدة ويراد بها الكلام الكثير الذى قد ارتبط بعضه ببعض كتسميتهم القصيدة بأسرها « كلمة » ، ومنها يقال « كلمة الشهادة » ، ويقال : « الكلمة الطيبة صدقة » ، ولما كان المجاز أولى من الاشتراك علمنا أن إطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز ، وذلك لوجهين ، الأول : أن المركب إنما يتركب من المفردات ، فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون اطلاقا لاسم الجزء على الكل ، والثانى : أن الكلام الكثير إذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصار شبيها بالمفرد فى تلك الوجوه ، والمشابهة سبب من أسباب حسن المجاز ، فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

المسئلة الخامسة : لفظ الكلمة جاء فى القرآن لمفهومين آخرين . أحدهما : يقال لعيسى كلمة الله ، إما لأنه حدث بقوله « كن » أو لأنه حدث فى زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك ، والثانى : أنه تعالى سمى أفعاله كلمات ، كما قال تعالى فى الآية الكريمة « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى » والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله أعلم

المسئلة السادسة فى القول : هذا التركيب بحسب تقاليبه الستة يدل على الحركة والخفة ، فالأول « ق و ل » فمنه القول ، لأن ذلك أمر سهل على اللسان ، الثانى « ق ل و » ومنه القلو وهو حمار الوحش ، وذلك لخفته فى الحركة ، ومنه « قلوت البر والسويق » فهما مقلوان ، لأن الشىء إذا قلى جف وخف فكان أسرع الى الحركة ، ومنه القلولى ، وهو الخفيف الطائش ، والثالث « و ق ل » الوقل الوعل ، وذلك لحركته ، ويقال « توقل فى الجبل » إذا صعد فيه ، والرابع « و ل ق » يقال : ولق يلق إذا أسرع ، وقرىء « إذ تلقونه بألسنتكم » أى : تخفون وتسرعون ، والخامس « ل و ق » كما جاء فى الحديث « لا آكل الطعام إلا ما لوق لى » أى : أعملت اليد فى تحريكه وتليينه حتى يصلح ، ومنه اللوقة وهى الزبدة قيل لها ذلك لخفتها واسراع حركتها لأنه ليس بها مسكة الجبن والمصل ، والسادس « ل ق و » ومنه اللقوة وهى العقاب ، قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ، ومنه اللقوة فى الوجه لأن الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه وطيش ، واللقوة الناقة السريعة اللقاح

المسئلة السابعة : قال ابن جنى رحمه الله تعالى : اللغة فعلة من لغوت أى : تكلمت ، وأصلها لغوة ككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات ، بدليل قولهم كروت بالكرة وقاوت بالقلة ، وقيل فيه لغى يلغى إذا هذا ، ومنه قوله تعالى « وإذا مروا باللغو مروا كراما » قلت : ان ابن جنى قد اعتبر الاشتقاق الاكبر فى الكلمة والقول ولم يعتبره ههنا ، وهو حاصل فيه ، فالاول « ل غ و » ومنه اللغة ومنه أيضا الكلام اللغو ، والعمل اللغو ، والثانى « ل و غ » و يبحث عنه ، والثالث « غ ل و » ومنه يقال : لفلان غلو فى كذا ، ومنه الغلوة ، والرابع « غ و ل » ومنه قوله تعالى « لا فيها غول » والخامس « و غ ل » ومنه يقال : فلان أوغل فى كذا والسادس « و ل غ » ومنه يقال : ولغ الكلب فى الاناء ، ويشبه أن يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان فى الشيء والخوض التام فيه

المسئلة الثامنة فى اللفظ : وأقول : أظن أن إطلاق اللفظ على هذه الأصوات والحروف على سبيل المجاز ، وذلك لأنها إنما تحدث عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج فالانسان عند اخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج يحبسه فى المحابس المعينة ، ثم يزيل ذلك الحبس ، فتتولد تلك الحروف فى آخر زمان حبس النفس وأول زمان إطلاقه ، والحاصل أن اللفظ هو : الرمى ، وهذا المعنى حاصل فى هذه الأصوات والحروف من وجهين : الأول أن الانسان يرمى ذلك النفس من داخل الصدر إلى خارجه و يلفظه ، وذلك هو الاخراج ، واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات ، فاطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب ، والثانى : أن تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل إلى الخارج صار ذلك شبيها بما أن الانسان يلفظ تلك الحروف و يرميها من الداخل إلى الخارج ، والمشابهة إحدى أسباب المجاز

المسئلة التاسعة ، العبارة : وتركيبها من « ع ب ر » وهى فى تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال ، فالاول « ع ب ر » ومنه العبارة لأن الانسان لايمكنه أن يتكلم بها إلا إذا انتقل من حرف الى حرف آخر ، وأيضا كانه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع ، ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ، ومنه العبر لأن الانسان ينتقل فيها من الشاهد الى الغائب . ومنه المعبر لان الانسان ينتقل بواسطته من أحد طرفى البحر الى الثانى ، ومنه التعبير لانه ينتقل مما يراه فى النوم الى المعانى الغائبة ، والثانى « ع ر ب » ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالاتهم بسبب رحلة الشتاء والصيف

ومنه « فلان أعرب فى كلامه » لأن اللفظ قبل الإعراب يكون مجهولا فاذا دخله الإعراب انتقل إلى المعرفة والبيان ، والثالث « ب ر ع » ومنه « فلان برع فى كذا » إذا تكامل وتزايد ، الرابع « ب ع ر » ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل إلى الخارج ، الخامس « ر ع ب » ومنه يقال للخوف رعب لأن الإنسان ينتقل عند حدوثه من حال إلى حال أخرى ، والسادس « ر ب ع » ومنه الربع لأن الناس ينتقلون منها واليها .

الفرق بين الكلمة والكلام

المسئلة العاشرة : قال أكثر النحويين : الكلمة غير الكلام ، فالكلمة هى اللفظ المفردة ، والكلام هو الجملة المفيدة ، وقال أكثر الأصوليين إنه لا فرق بينهما ، فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب ، وابن جنى وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين ، وما رأيت فى كلامه حجة قوية فى الفرق سوى أنه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بأن لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة ، وذكر كلمات أخرى إلا أنها فى غاية الضعف ، أما الأصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه ، الأول : أن العقلاء قد اتفقوا على أن الكلام ما يضاد الخرس والسكوت ، والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت ، فكان كلاما ، الثانى : أن اشتقاق الكلمة من الكلم ، وهو الجرح والتأثير ، ومعلوم أن من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها ، فههنا قد حصل معنى التأثير ، فوجب أن يكون كلاما ، والثالث : يصح أن يقال : إن فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة ، ويصح أن يقال أيضا : أنه ما تكلم إلا بهذه الكلمة الواحدة ، وكل ذلك يدل على أن الكلمة الواحدة كلام ، وإلا لم يصح أن يقال تكلم بالكلمة الواحدة ، الرابع : أنه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام ، وذلك يدل على أن حصول الإفادة التامة غير معتبر فى اسم الكلام .

مسالة فقهية فى الطلاق

المسئلة الحادية عشرة : تفرع على الاختلاف المذكور مسئلة فقهية ، وهى أولى مسائل أيمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمه الله تعالى ، وهى أن الرجل إذا قال لامرأته التى لم يدخل بها : أن كلمتك فأنت طالق ثلاث مرات ، قالوا إن ذكر هذا الكلام فى المرة الثانية طلقت طلقة واحدة ، وهل تنعقد هذه الثانية طلقة ؟ قال أبو حنيفة وصاحباه : تنعقد ، وقال زفر : لا تنعقد ، وحجة زفر أنه لما قال فى المرة الثانية إن كلمتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط ، لأن اسم الكلام اسم لكل ما أفاد شيئا ، سواء أفاد فائدة تامة أو لم يكن كذلك وإذا حصل الشرط حصل الجزاء ، وطلقت عند قوله إن كلمتك ، فوقع تمام قوله « أنت طالق » خارج تمام ملك النكاح ، وغير مضاف اليه ، فوجب أن لا تنعقد ، وحجة أبى حنيفة أن الشرط — وهو قوله إن كلمتك — غير تام ، والكلام اسم للجملة التامة ، فلم يقع الطلاق

إلا عند تمام قوله ان كلمتك فأنت طالق ، وحاصل الكلام أنا إن قلنا إن اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر ، وان قلنا إنه لا يتناول إلا الجملة فالقول قول أبى حنيفة ومما يقوى قول زفر أنه لو قال فى المرة الثانية « إن كلمتك » وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله « فأنت طالق » طلقت ، ولولا أن هذا القدر كلام والا لما طلقت ، ومما يقوى قول أبى حنيفة أنه لو قال « كلما كلمتك فأنت طالق » ثم ذكر هذه الكلمة فى المرة الثانية فكلمة « كلما » توجب التكرار فلوكان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله فى المرة الثانية « كلما كلمتك » وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله « فأنت طالق » لأن هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة ، وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق وأقول : لعل زفر يلتزم ذلك .

المسئلة الثانية عشرة : محل الخلاف المذكور بين أبى حنيفة وزفر ينبغى أن يكون مخصوصا بما إذا قال « إن كلمتك فأنت طالق » أما لو قال « إن تكلمت بكلمة فأنت طالق » أوقال «ان نطقت » أو قال « ان تلفظت بلفظة » أو قال « إن قلت قولا فأنت طالق » وجب أن يكون الحق فى جميع هذه المسائل قول زفر قولا واحدا ، والله أعلم .

هل يطلق الكلام على المهمل

المسئلة الثالثة عشرة : لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل أم لا ؟ منهم من قال يتناوله لأنه يصح أن يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ، ولأنه يصح أن يقال تكلم بكلام غير مفهوم ، ولأن المهمل يؤثر فى السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصلا فيه ، ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد ، إذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية أصوات الطيور بالكلمة والكلام .

هل الاصوات الطبيعية تسمى كلاما

المسئلة الرابعة عشرة : إذا حصلت أصوات متركبة تركيبا يدل على المعانى إلا أن ذلك التركيب كان تركيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الأصوات كلمة وكلاما ؟ مثل أن الإنسان عند الراحة أو الوجع قد يقول أخ ، وعند السعال قد يقول أحِ أحِ ، فهذه أصوات مركبة ، وحروف مؤلفة ، وهى دالة على معان مخصوصة ، لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع ، فهل تسمى أمثالها كلمات ؟ وكذلك صوت القطا يشبه كأنه يقول قطا ، وصوت اللقلاق يشبه كأنه يقول لق لق ، فأمثال هذه الأصوات هل تسمى كلمات ؟ اختلفوا فيه ، وما رأيت فى الجانبين حجة معتبرة ، وفائدة هذا البحث تظهر فيما إذا قال : إن سمعت كلمة فعبدى حر ، فهل يترتب الحنث والبر على سماع هذه الألفاظ أم لا ؟ .

المسئلة الخامسة عشرة : قال ابن جنى : لفظ القول يقع على الكلام التام ، وعلى الكلمة الواحدة ، على سبيل الحقيقة ، أما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ، ولفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه فى الفرق بين البابين أنا إذا بينا أن تركيب القول يدل على الخفة والسهولة وجب أن يتناول الكلمة الواحدة ، أما تركيب الكلام فيفيد التأثير ، وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة ؛ إلا أن هذا يشكل بلفظ الكلمة ، ومما يقوى ذلك قول الشاعر : —

قلت لها قفى فقالت قاف

سمى نطقها بمجرد القاف قولا .

المسئلة السادسة عشرة : قال أيضا إن لفظ القول يصح جعله مجازا عن الاعتقادات والآراء ، كقولك : فلان يقول بقول أبى حنيفة ، ويذهب إلى قول مالك ، أى : يعتقد ما كانا يريانه ويقولان به ، ألا ترى أنك لو سألت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال : لا تجوز رؤيته ، فتقول : هذا قول المعتزلة ، ولا تقول هذا كلام المعتزلة إلا على سبيل التعسف ، وذكر أن السبب فى حسن هذا المجاز أن الاعتقاد لا يفهم الا بغيره ، فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل سبب جعله مجازا عنه .

يستعمل القول فى غير النطق

المسئلة السابعة عشرة : لفظ قال قد يستعمل فى غير النطق ، قال أبو النجم : —

قالت له الطير تقدم راشدا   إنك لا ترجع الا حامدا

وقال آخر : —

وقالت له العينان سمعا وطاعة   وحدرتا كالدر لما يثقب

وقال : —

امتلأ الحوض وقال : قطنى   مهلا رويدا قد ملأت بطنى

ويقال فى المثل : قال الجدار للوتد لم تشقنى ، قال : سل من يدقنى ، فان الذى ورائى ما خلانى ورائى ، ومنه قوله تعالى « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » وقوله تعالى « فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » .

المسئلة الثامنة عشرة : الذين ينكرون كلام النفس اتفقوا على أن الكلام والقول اسم لهذه الألفاظ والكلمات ، أما مثبتو كلام النفس فقد اتفقوا على أن ذلك المعنى النفسانى يسمى بالكلام وبالقول ، واحتجوا عليه بالقرآن والأثر والشعر : أما القرآن فقوله تعالى : « والله يشهد ان المنافقين لكاذبون » وظاهر أنهم ما كانوا كاذبين فى اللفظ لأنهم أخبروا أن محمدا

رسول الله وكانوا صادقين فيه ، فوجب أن يقال انهم كانوا كاذبين فى كلام آخر سوى اللفظ وما هو إلا كلام النفس ، ولقائل أن يقول : لا نسلم أنهم ما كانوا كاذبين فى القول اللسانى ، قوله « أخبروا أن محمدا رسول الله » قلنا : لا نسلم بل أخبروا عن كونهم شاهدين بأن محمدا رسول الله ، لأنهم كانوا قالوا « نشهد انك لرسول الله » والشهادة لا تحصل إلا مع العلم ، وهم ما كانوا عالمين به ، فثبت أنهم كانوا كاذبين ، فيما أخبروا عنه بالقول اللسانى ، وأما الأثر فما نقل أن عمر قال يوم السقيفة : كنت قد زورت فى نفسى كلاما فسبقنى اليه أبو بكر ، وأما الشعر فقول الأخطل : —

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وأما اللذين أنكروا كون المعنى القائم بالنفس يسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بأن من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال إنه لم يتكلم ، وأيضا الحنث والبر يتعلق بهذه الألفاظ ، ومن أصحابنا من قال : اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفسانى وبين اللفظ اللسانى .

المسئلة التاسعة عشرة : هذه الكلمات والعبارات قد تسمى أحاديث ، قال الله تعالى « فليأتوا بحديث مثله ». والسبب فى هذه التسمية أن هذه الكلمات إنما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية فكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه ، فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن أيضا أن يكون السبب فى هذه التسمية أن سماعها يحدث فى القلوب العلوم والمعانى ، والله أعلم .

المسئلة العشرون : ههنا ألفاظ كثيرة ، فأحدها الكلمة ، وثانيها الكلام ، وثالثها القول ، ورابعها اللفظ ، وخامسها العبارة ، وسادسها الحديث ، وقد شرحناها بأسرها ، وسابعها النطق ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه ، وأنه هل هو مرادف لبعض تلك الألفاظ المذكورة أو مباين لها ، وبتقدير حصول المباينة فما الفرق .

المسئلة الحادية والعشرون : فى حد الكلمة ، قال الزمخشرى فى أول المفصل : الكلمة هى اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع ، وهذا التعريف ليس بجيد ، لأن صيغة الماضى كلمة مع أنها لا تدل على معنى مفرد بالوضع ، فهذا التعريف غلط ، لأنها دالة على أمرين : حدث وزمان وكذا القول فى أسماء الأفعال ، كقولنا : مه ، وصه ، وسبب الغلط أنه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ ، فغلط وجعله صفة للمعنى .

اللفظ مهمل ومستعمل وأقسامه

المسئلة الثانية والعشرون : اللفظ إما أن يكون مهملا ، وهو معلوم ، أو مستعملا وهو على ثلاثة أقسام : أحدها : أن لا يدل شىء من أجزائه على شىء من المعانى ألبتة ، وهذا

هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل ، وثانيها : أن لا يدل شىء من أجزائه على شىء أصلا حين هو جزؤه أما باعتبار آخر فانه يحصل لأجزائه دلالة على المعانى ، كقولنا « عبد الله » فانا إذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشىء من أجزائه دلالة على شىء أصلا ، أما إذا جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على شىء آخر ، وهذا القسم نسميه بالمركب ، وثالثها : أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع الاعتبارات ، وهو كقولنا : « العالم حادث ، والسماء كرة ، وزيد منطلق » وهذا نسميه بالمؤلف

المسموع المفيد وأقسامه

المسئلة الثالثة والعشرون : المسموع المفيد ينقسم إلى أربعة أقسام : لأنه إما أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا كقولنا « الإنسان حيوان ، وغلام زيد » وإما أن يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا ، وهو كقولنا «الوحدة» و«النقطة» بل قولنا «الله» سبحانه وتعالى ، وإما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولك « إنسان » فان للفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من أمور كثيرة ، وإما أن يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا ، وهو محال .

المسئلة الرابعة والعشرون : الكلمة هى اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى ، وهذا التعريف مركب من قيود أربعة : فالقيد الأول كونه لفظا ، والثانى كونه مفردا ، وقد عرفتهما ، والثالث كونه دالا وهو احتراز عن المهملات ، والرابع كونه دالا بالاصطلاح وسنقيم الدلالة على ان دلالات الألفاظ وضعية لا ذاتية .

المسئلة الخامسة والعشرون : قيل : الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع : قال أبو على بن سينا فى كتاب الأوسط : وهذا غير جائز لأن الصوت مادة واللفظ جنس ، وذكر الجنس أولى من ذكر المادة ، وله كلمات دقيقة فى الفرق بين المادة والجنس ، ومع دقتها فهى ضعيفة قد بينا وجه ضعفها فى العقليات ، وأقول : السبب عندى فى أنه لا يجوز ذكر الصوت أن الصوت ينقسم إلى صوت الحيوان وإلى غيره ، وصوت الإنسان ينقسم إلى ما يحدث من حلقه وإلى غيره ، والصوت الحادث من الحلق ينقسم إلى ما يكون حدوثه مخصوصا بأحوال مخصوصة مثل هذه الحروف ، وإلى مالا يكون كذلك مثل الأصوات الحادثة عند الأوجاع والراحات والسعال وغيرها ، فالصوت جنس بعيد ، واللفظ جنس قريب ، وإيراد الجنس القريب أولى من الجنس البعيد .

المسئلة السادسة والعشرون : قالت المعتزلة : الشرط فى كون الكلمة مفيدة أن تكون مركبة من حرفين فصاعدا ، فنقضوه بقولهم « ق » و « ع » وأجيب عنه بأنه مركب فى التقدير

فان الأصل أن يقال « قى » و « عى » بدليل أن عند التثنية يقال «قيا» و «عيا» وأجيب عن هذا الجواب بأن ذلك مقدر ، أما الواقع لحرف واحد ، وأيضا نقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وبالاضافة فانها بأسرها حروف مفيدة ، والحرف نوع داخل تحت جنس الكلمة ، ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس ، فهذه الحروف كلمات مع أنها غير مركبة .

المسئلة السابعة والعشرون : الأولى أن يقال : كل منطوق به أفاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب ، وبقولنا : منطوق به ، يقع الاحتراز عن الخط والاشارة .

دلالة اللفظ على معناه غير ذاتية

المسئلة الثامنة والعشرون : دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية ، خلافا لعباد لنا أنها تتغير باختلاف الأمكنة والأزمنة ، والذاتيات لا تكون كذلك ، حجة عباد أنه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الألفاظ المعينة والمعانى المعينة وإلا لزم أن يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحاً للممكن من غير مرجح ، وهو محال ، وجوابنا أنه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ، وإلا لم يرجح ، ويشكل أيضا باختصاص كل إنسان باسم علمه المعين .

المسئلة التاسعة والعشرون : وقد يتفق فى بعض الألفاظ كونه مناسبا لمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم ، لأن هذا اللفظ يشبه صوته ، وكذا القول فى اللقلق ، وأيضا وضعوا لفظ « الخضم » لأكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ، ولفظ « القضم » لأكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها ، لأن حرف الخاء يشبه صوت أكل الشىء الرطب وحرف القاف يشبه صوت أكل الشىء اليابس ، ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جنى فى الخصائص .

اللغة إلهام

المسئلة الثلاثون : لا يمكننا القطع بأن دلالة الألفاظ توقيفية ، ومنهم من قطع به ، واحتج فيه بالعقل والنقل : أما العقل فهو أن وضع الألفاظ المخصوصة للمعانى المخصوصة لا يمكن إلا بالقول ، فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوقا بوضع آخر لا إلى نهاية ، وهو محال ، فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى ، وأما النقل فقوله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها » وأجيب عن الأول بأنه لم لا يجوز أن يكون وضع الألفاظ للمعانى يحصل بالاشارة ، وعن الثانى لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم الالهام ؟ وأيضا لعل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام ، ثم الله تعالى علمها لآدم عليه السلام .

المسئلة الحادية والثلاثون : لا يمكن القطع بأنها حصلت بالاصطلاح ، خلافا للمعتزلة ، واحتجوا بأن العلم بالصفة إذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف أيضا ضروريا ، فلو خلق الله تعالى العلم فى قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضروريا وذلك يقدح فى صحة التكليف ، وأجيب عنه بأنه لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى يخلق علما ضروريا فى القلب بأن واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير أن يخلق العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى ؟ وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال .

المسئلة الثانية والثلاثون : لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا أن تكون كل اللغات توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحية ، وأن يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا .

المسئلة الثالثة والثلاثون : اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لأنه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا ، لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى ، والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفاداً من ذلك اللفظ لزم الدور . وهو محال ، وأجيب عنه بأنه يحتمل أنه إذا استقر فى الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى ، وحينئذ يندفع الدور .

المسئلة الرابعة والثلاثون : والاشكال المذكور فى المفرد غير حاصل فى المركب ؛ لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها إفادة وضعية ، أما التركيبات فعقلية ، فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك المركبات ، فظهر الفرق .

اللفظ يدل على المعنى الذهنى لا الخارجى

المسئلة الخامسة والثلاثون : للألفاظ دلالات على ما فى الأذهان لا على ما فى الأعيان ولهذا السبب يقال : الألفاظ تدل على المعانى ، لأن المعانى هى التى عناها العانى ، وهى أمور ذهنية ، والدليل على ما ذكرناه من وجهين : الأول : أنا إذا رأينا جسما من البعد وظنناه صخرة قلنا إنه صخرة ، فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا انه طير ، فاذا ازداد القرب علمنا أنه انسان فقلنا إنه انسان ، فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجة ، الثانى : أن اللفظ لو دل على الموجود الخارجى لكان إذا قال انسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا ، وهو محال ، أما إذا قلنا انها دالة على المعانى الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين

الحكمين من هذين الانسانين ، وذلك لا يتناقض .

المسئلة السادسة والثلاثون : لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالألفاظ ، لأن الماهيات غير متناهية ، ومالا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل ، ومالا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه .

المسئلة السابعة والثلاثون : كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم ، كان وضع اللفظ بإزائه أولى ، مثل صيغ الأوامر والنواهى ، والعموم والخصوص ، والدليل عليه أن الحاجة إلى التعبير عنها ماسة فيكون الداعى إلى ذلك الوضع كاملا ، والمانع زائلا ، وإذا كان الداعى قويا والمانع زائلا ، كان الفعل به واجب الحصول .

المسئلة الثامنة والثلاثون : المعنى الذى يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور ، مثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب إلى جانب أمر معلوم لكل أحد ، أما الذى يقول به بعض المتكلمين — وهو المعنى الذى يوجب ذلك الانتقال — فهو أمر خفى لا يتصوره إلا الخواص من الناس ، وإذا كان كذلك وجب أن يقال : الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذى يوجب الانتقال وكذلك يجب أن يكون العلم اسما لنفس العالمية ، والقدرة اسما للقادرية ، لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية .

المعنى اسم للصورة الذهنية

المسئلة التاسعة والثلاثون فى المعنى : المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لأن المعنى عبارة عن الشىء الذى عناه العانى وقصده القاصد ، وذلك بالذات هو الأمور الذهنية ، وبالعرض الأشياء الخارجية ، فاذا قيل : أن القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى ، فالمراد أنه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصور .

المسئلة الأربعون : قد يقال فى بعض المعانى : إنه لا يمكن تعريفها بالألفاظ ، مثل أنا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزذ ، فيقال : إنه لا سبيل إلى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ ، وأيضا ربما اتفق حصول أحوال فى نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية ، إذا عرفت هذا فنقول : أما القسم الأول فالسبب فيه أن مابه يمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطبرزذ ما وضعوا له فى اللغة لفظة معينة ، بل لا يمكن ذكرها إلا على سبيل الإضافة ، مثل أن يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزذ ، فلما لم توضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ، ولو أنهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير ،

وأما القسم الثانى : وهو أن الانسان إذا أدرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما أدركوا تلك الحالة المخصوصة استحال لهذا المدرك وضع لفظ لتعريفه ، لأن السامع ما لم يعرف المسمى أولا لم يمكنه أن يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له ، فلما لم يحصل تصور تلك المعانى عند السامعين امتنع منهم أن يتصوروا كون هذه الألفاظ موضوعة لها ، فلا جرم امتنع تعريفها ، أما لو فرضنا أن جماعة تصوروا تلك المعانى ثم وضعوا لها ألفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الأحوال بالبيانات اللفظية — فهكذا يجب أن يتصور معنى ما يقال إن كثيرا من المعانى لا يمكن تعريفها بالألفاظ .

الحكمة فى وضع الالفاظ للمعانى

المسئلة الحادية والأربعون : فى الحكمة فى وضع الألفاظ للمعانى : وهى أن الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الى أن يعرف غيره ما فى ضميره ليمكنه التوسل به الى الاستعانة بالغير ، ولابد لذلك التعريف من طريق ، والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الأعضاء ، إلا أن أسهلها وأحسنها هو تعريف ما فى القلوب والضمائر بهذه الألفاظ ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أن النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت ، والأصوات عند تقطيعاتها أسباب لحدوث الحروف المختلفة ، وهذه المعانى تحصل من غير كلفة ومعونة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما ، والثانى : أن هذه الأصوات كما توجد تفنى عقيبه فى الحال ، فعند الاحتياج اليه تحصل وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضى ، والثالث : أن الأصوات بحسب التقطيعات الكثيرة فى مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة ، وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات تكاد أن تصير غير متناهية ، فاذا جعلنا لكل واحد من المعانى واحدا من تلك الكلمات توزعت الألفاظ . على المعانى من غير التباس واشتباه ، ومثل هذا لا يوجد فى الاشارة والتصفيق ، فلهذه الأسباب الثلاثة قضت العقول السليمة ، بأن أحسن التعريفات لما فى القلوب هو الألفاظ

لذاته
معرفة الحق

المسئلة الثانية والأربعون : كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، وجوهر النفس فى أصل الخلقة عار عن هذين الكمالين ، ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات إلا بواسطة هذا البدن ، فصار تخليق هذا البدن مطلوبا لهذه الحكمة ، ثم ان مصالح هذا البدن ما كانت تتم إلا إذا كان القلب ينبوعا للحرارة الغريزية ، ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لأجل التعديل ، فدبر الخالق الرحيم الحكيم هذا المقصود بأن جعل للقلب قوة انبساط بها يجذب الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ، ثم إذا بقى ذلك الهواء فى القلب لحظة

تسخن واحتد وقويت حرارته ، فاحتاج القلب الى دفعه مرة أخرى ، وذلك هو الانقباض فان القلب إذا انقبض انعصر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج ، فهذا هو الحكمة فى جعل الحيوان متنفسا ، والمقصود بالقصد الأول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ، فوقع تخليق البدن فى المرتبة الثانية من المطلوبية ، ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية فى المرتبة الثالثة ، ووقع إقدار القلب على الانبساط الموجب لانجذاب الهواء الطيب من الخارج لأجل الترويح فى المرتبة الرابعة ، ووقع إقدار القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق فى المرتبة الخامسة ، ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت فى المرتبة السادسة ، ثم إن المقدر الحكيم والمدبر الرحيم جعل هذا الأمر المطلوب على سبيل الغرض الواقع فى المرتبة السابعة مادة للصوت ، وخلق محابس ومقاطع للصوت فى الحلق واللسان والأسنان والشفتين ، وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ، ويحدث من تركيباتها الكلمات التى لانهاية لها ، ثم أودع فى هذا النطق والكلام حكما عالية وأسرارا باهرة عجزت عقول الأولين والآخرين عن الاحاطة بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها ، فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير متناهية .

الكلام اللسانى

المسئلة الثالثة والأربعون : ظهر بما قلناه أنه لامعنى للكلام اللسانى إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما فى الضمائر ، ولو قدرنا أنهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرفات لما فى الضمائر لكانت تلك الأشياء كلاما أيضا ، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة ، بل أمراً وضعيا اصطلاحيا ، والتحقيق فى هذا الباب : أن الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحى القادر لأجل أن يعرف غيره ما فى ضميره من الارادات والاعتقادات ، وعند هذا يظهر أن المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص ، وأما الكلام الذى هو صفة قائمة بالنفس فهى صفة حقيقية كالعلوم والقدر والارادات .

الكلام النفسى والذهنى

المسئلة الرابعة والأربعون : لما ثبت أن الألفاظ دلائل على ما فى الضمائر والقلوب ، والمدلول عليه بهذه الألفاظ هو الارادات والاعتقادات أو نوع آخر ، قالت المعتزلة : صيغة « افعل » لفظة موضوعة لإرادة الفعل ، وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف أن ذلك القائل يعتقد أن الأمر الفلانى كذا وكذا ، وقال أصحابنا : الطلب النفسانى مغاير للارادة ، والحكم الذهنى أمر مغاير للاعتقاد ، أما بيان أن الطلب النفسانى مغاير للارادة فالدليل عليه أنه تعالى

أمر الكافر بالإيمان ، وهذا متفق عليه ، ولكن لم يرد منه الإيمان ، ولو أراده لوقع ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن قدرة الكافر إن كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدا للكفر ، لأن مريد العلة مريد المعلول ، وإن كانت صالحة للكفر والإيمان امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلا بمرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ، ومريد العلة مريد للمعلول ، فثبت أنه تعالى مريد الكفر من الكافر ، والثانى : أنه تعالى عالم بأن الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الإيمان ، والجمع بين الضدين محال ، والعالم بكون الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له ، فثبت أنه تعالى أمر الكافر بالإيمان ، وثبت أنه لا يريد منه الإيمان فوجب أن يكون مدلول أمر الله تعالى فعل شيء آخر سوى الإرادة ، وذلك هو المطلوب ، وأما بيان أن الحكم الذهنى مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه أن القائل إذا قال : العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم ، وقد يقول القائل بلسانه هذا مع أنه يعتقد أن العالم ليس بقديم ، فعلمنا أن الحكم الذهنى حاصل ، والاعتقاد غير حاصل ، فالحكم الذهنى مغاير للاعتقاد .

مدلولات الالفاظ

المسئلة الخامسة والاربعون : مدلولات الألفاظ قد تكون أشياء مغايرة للألفاظ : كلفظة السماء والأرض ، وقد تكون مدلولاتها أيضاً ألفاظاً كقولنا : اسم ، وفعل ، وحرف ، وعام ، وخاص ، ومجمل ، ومبين ، فان هذه الألفاظ أسماء ومسمياتها أيضا ألفاظ .

طرق معرفة اللغة

المسئلة السادسة والأربعون : طريق معرفة اللغات إما العقل وحده وهو محال ، وإما النقل المتواتر أو الآحاد وهو صحيح ، وإما ما يتركب عنهما : كما إذا قيل : ثبت بالنقل جواز إدخال الاستثناء على صيغة من ، وثبت بالنقل أن حكم الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل فيه ، فيلزم من مجموعهما بحكم العقل كون تلك الصيغة موضوعة للعموم ، وعلى هذا الطريق تعويل الأكثرين فى إثبات أكثر اللغات ، وهو ضعيف ، لأن هذا الاستدلال إنما يصح لو قلنا ان واضع تينك المقدمتين وجب أن يكون معترفا بهذه الملازمة ، وإلا لزم التناقض ، لكن الواضع للغات لو ثبت أنه هو الله تعالى وجب تنزهه عن المناقضة ، أما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الأصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله .

من اللغة ما بلغ بالتواتر

المسئلة السابعة والأربعون : اللغات المنقولة إلينا بعضها منقول بالتواتر ، وبعضها منقول بالآحاد ، وطعن بعضهم فى كونها متواترة فقال : أشهر الألفاظ هو قولنا الله ، وقد اختلفوا فيها فقيل : انها ليست عربية بل هى عبرية ، وقيل : انها اسم علم ، وقيل : انها من الاسماء

المشتقة ، وذكروا فى اشتقاقها وجوها عشرة ، وبقى الأمر فى هذه الاختلافات موقوفا إلى الآن وأيضا فلفظة الإيمان والكفر قد اختلفوا فيهما اختلافا شديدا ، وكذا صيغ الأوامر والنواهى ، والعموم والخصوص ، مع أنها أشد الألفاظ شهرة ، وإذا كان الحال كذلك فى الأظهر الأقوى فما ظنك بما سواها ؟ والحق أن ورود هذه الألفاظ فى أصول هذه الموارد معلوم بالتواتر ، فأما ماهياتها واعتباراتها فهى التى اختلفوا فيها ، وذلك لا يقدح فى حصول التواتر فى الأصل .

المسئلة الثامنة والأربعون : منهم من سلم حصول التواتر فى بعض هذه الألفاظ فى هذا الوقت ، إلا أنه زعم أن حال الأدوار الماضية غير معلوم ، فلعل النقل ينتهى فى بعض الأدوار الماضية إلى الآحاد ، وليس لقائل أن يقول : لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ إلى حد التواتر ، لأن هذه المقدمة إن صحت فإنما تصح فى الوقائع العظيمة . وأما التصرفات فى الألفاظ فهى وقائع حقيرة ، والحق أن العلم الضرورى حاصل بأن لفظ السماء والأرض والجدار والدار كان حالها وحال أشباهها فى الازمنة الماضية كحالها فى هذا الزمان .

المسئلة التاسعة والأربعون : لا شك أن أكثر اللغات منقول بالآحاد ، ورواية الواحد إنما تفيد الظن عند اعتبار أحوال الرواة وتصفح أحوالهم بالجرح والتعديل ، ثم ان الناس شرطوا هذه الشرائط فى رواة الاحاديث ، ولم يعتبروها فى رواة اللغات ، مع أن اللغات تجرى مجرى الاصول للاحاديث ، ومما يؤكد هذا السؤال أن الادباء طعن بعضهم فى بعض بالتجهيل تارة وبالتفسيق أخرى ، والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ، ونسبة أكثر المحدثين أكثر الادباء إلى مالا ينبغى مشهورة ، وإذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق تسقط أكثر اللغات عن درجات القبول ، والحق أن أكثر اللغات قريب من التواتر ، وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن .

دلالة الالفاظ على معانيها ظنية

المسئلة الخمسون : دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات ، ونقل الاعرابات والتصريفات ، مع أن أول أحوال تلك الناقلين أنهم كانوا آحادا ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظن ، وأيضا فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم النقل ، وعدم الاجمال ، وعدم التخصيص ، وعدم المعارض العقلى ، فإن بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ إلى المجاز ، ولا شك أن اعتقاد هذه المقدمات ظن محض ، والموقوف على الظن أولى أن يكون ظنا ، والله أعلم .

الباب الثانى

في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامها ، وفيه مسائل

كيفية حدوث الصوت

المسئلة الأولى : ذكر الرئيس أبو على بن سينا فى تعريف الصوت أنه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع ، وأقول : ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس فى الوجود شىء أظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به ، بل هذا الذى ذكره ان كان ولابد فهو اشارة إلى سبب حدوثه ، لا إلى تعريف ماهيته .

الصوت ليس بجسم

المسئلة الثانية : يقال ان النظام المتكلم كان يزعم أن الصوت جسم ، وأبطلوه بوجوه : منها أن الاجسام مشتركة فى الجسمية وغير مشتركة فى الصوت ، ومنها أن الاجسام مبصرة وملموسة أولا وثانيا وليس الصوت كذلك ، ومنها أن الجسم باق والصوت ليس كذلك ، وأقول : النظام كان من أذكياء الناس ويبعد أن يكون مذهبه أن الصوت نفس الجسم ، إلا أنه لما ذهب إلى أن سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجهال به أنه يقول انه عين ذلك الهواء .

المسئلة الثالثة : قال بعضهم : الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة ، وهو باطل ؛ لان الاصطكاك عبارة عن المماسة وهى مبصرة ، والصوت ليس كذلك ، وقيل : الصوت نفس القرع أو القلع ، وقيل انه تموج الحركة ، وكل ذلك باطل ؛ لان هذه الاحوال مبصرة ، والصوت غير مبصر ، والله أعلم .

المسئلة الرابعة : قيل سببه القريب تموج الهواء ، ولا نعنى بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه إلى منتهى واحد بعينه ، بل حالة شبيهة بتموج الهواء فإنه أمر يحدث شيأ فشيأ لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون ، وأما سبب التموج فامساس عنيف ، وهو القرع ، أو تفريق عنيف ، وهو القلع ، ويرجع فى تحقيق هذا إلى كتبنا العقلية .

حد الحرف

المسئلة الخامسة : قال الشيخ الرئيس فى حد الحرف : انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله فى الخفة والثقل تميزا فى المسموع .

حروف المد واللين

المسئلة السادسة : الحروف إما مصوتة ، وهى التى تسمى فى النحو حروف المد واللين ، ولا يمكن الابتداء بها أو صامتة وهى ما عداها ، أما المصوتة فلا شك أنها من الهيئات العارضة للصوت ، وأما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والطاء ، وهى لا توجد

إلا فى « الآن » الذى هو آخر زمان حبس النفس وأول زمان ارساله ، وهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان ، وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات ، وإنما هى أمور تحدث فى مبدأ حدوث الاصوات ، وتسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف ، وهذه الحروف أطراف الاصوات ومباديها . ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر ، ثم هذه على قسمين : منها ما الظن الغالب أنها آنية الوجود فى نفس الأمر ، وان كانت زمانية بحسب الحس ، مثل الحاء والخاء ، فإن الظن أن هذه جاءت آنية متوالية كل واحد منها آنى الوجود فى نفس الامر ، لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنها حرفا واحدا زمانيا ، ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية فى الحقيقة كالسين والشين ، فإنها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمراره .

المسئلة السابعة : الحرف لابد وأن يكون اما ساكنا أو متحركا ، ولا نريد به حلول الحركة والسكون فيه ، لانهما من صفات الاجسام ، بل المراد أنه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص .

المسئلة الثامنة : الحركات أبعاض المصوتات ، والدليل عليه أن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف فى جانب النقصان إلا هذه الحركات ، ولان هذه الحركات إذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا .

المسئلة التاسعة : الصامت سابق على المصوت المقصور الذى يسمى بالحركة ، بدليل أن التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت ، فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور ، وهو محال .

الكلام حادث لا قديم

المسئلة العاشرة : الكلام الذى هو متركب من الحروف والأصوات فانه يمتنع فى بديهة العقل كونه قديما لوجهين : الأول : أن الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضى محدث ، لأن ماثبت عدمه امتنع قدمه ، والآتى الحادث بعد انقضاء الأول لاشك أنه حادث ، والثانى : أن الحروف التى منها تألفت الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة ، لأن الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها على سائرها ، ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة ، واحتج القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل : أما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها ، والماهيات لاتقبل

الزوال ولا العدم ، فكانت قديمة ، وأما النقل فهو أن كلام الله قديم ، وكلام الله ليس إلا هذه الحروف ، فوجب القول بقدم هذه الحروف ، أما ان كلام الله قديم فلأن الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص ، فلو لم يكن كلام الله قديما لزم أن يقال إنه تعالى كان فى الأزل ناقصا ثم صار فيما لايزال كاملا ، وذلك باجماع المسلمين باطل ، وإنما قلنا ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه : أحدها قوله تعالى « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » ومعلوم أن المسموع ليس الاهذه الحروف ، فدل هذا على أن هذه الحروف كلام الله ، وثانيها : أن من حلف على سماع كلام الله تعالى فانه يتعلق البر والحنث بسماع هذه الحروف ، وثالثها : أنه نقل بالتواتر الينا أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول « ان هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله » فمنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد عليه الصلاة والسلام فيلزمه الكفر . والجواب عن الأول أن ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية ، فيلزمكم قدم الكل ، وعن الثانى أن ما ذكرتم من الاستدلال خفى فى مقابلة البديهيات فيكون باطلا .

وصف كلام الله تعالى بالقدم

المسئلة الحادية عشرة : إذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والأصوات المتعاقبة إنها كلام الله تعالى كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز ، وأما حديث الحنث والبر فذلك لأن مبنى الايمان على العرف ، وإذا قلنا : كلام الله قديم ، لم نعن به إلا تلك الصفة القديمة التى هى مدلول هذه الألفاظ والعبارات واذا قلنا : كلام الله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم ، عنينا به هذه الحروف وهذه الأصوات التى هى حادثة . فان القديم كان موجودا قبل محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يكون معجزة له ؟ وإذا قلنا : كلام الله سور وآيات ، عنينا به هذه الحروف ، وإذا قلنا : كلام الله فصيح ، عنينا به هذه الألفاظ ، وإذا شرعنا فى تفسير كلام الله تعالى عنينا به أيضا هذه الألفاظ .

الاصوات التى نقرأ بها ليست كلام الله

المسئلة الثانية عشرة : زعمت الحشوية أن هذه الأصوات التى نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله تعالى ، وهذا باطل ، لأنا نعلم بالبديهة أن هذه الحروف والأصوات التى نسمعها من هذا الانسان صفة قائمة بلسانه وأصواته ، فلو قلنا بأنها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بأن الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالة فى بدن هذا الانسان ، وهذا معلوم الفساد بالضرورة ، وأيضا فهذا عين ما يقوله النصارى من أن أقنوم الكلمة حلت فى ناسوت صريح ، وزعموا أنها حالة فى ناسوت عيسى عليه السلام ، ومع ذلك فهى صفة لله تعالى ، وغير زائلة عنه ، وهذا عين ما يقوله الحشوية من أن كلام الله تعالى حال فى لسان هذا الانسان

مع أنه غير زائل عن ذات الله تعالى ، ولا فرق بين القولين ، إلا أن النصارى قالوا بهذا القول فى حق عيسى وحده ، وهؤلاء الحمق قالوا بهذا القول الخبيث فى حق كل الناس من المشرق إلى المغرب .

المسئلة الثالثة عشرة : قالت الكرامية : الكلام اسم للقدرة على القول ، بدليل أن القادر على النطق يقال إنه متكلم ، وإن لم يكن فى الحال مشتغلا بالقول ، وأيضا فضد الكلام هو الخرس ، لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول ، فوجب أن يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول ، وإذا ثبت هذا فهم يقولون : ان كلام الله تعالى قديم ، بمعنى أن قدرته على القول قديمة ، أما القول فانه حادث ، هذا تفصيل قولهم وقد أبطلناه .

خلاف الحشوية والاشعرية فى صفة القرآن

المسئلة الرابعة عشرة : قالت الحشوية للاشعرية : ان كان مرادكم من قولكم « ان القرآن قديم » هو أن هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمحرمات وجب أن يكون كل كتاب صنف فى الدنيا قديما ، لأن ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم ، وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبرا عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لافرق بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والهجو فى كونه قديما بهذا التفسير ، وان كان المراد من كونه قديما وجها آخر سوى ذلك فلابد من بيانه . والجواب أنا لانلتزم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات ، وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السؤال .

واعلم أنا لانقول : إن كلامه لايتعلق بجميع المخبرات لكونها كذبا ، والكذب فى كلام الله محال ، لأنه تعالى لما أخبر أن أقواما أخبروا عن تلك الأكاذيب والفحشيات فهذا لايكون كذبا ، وإنما يمنع منه لأمر يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقائص ، والاخبار عن هذه الفحشيات والسخفيات يجرى مجرى النقص ، وهو على الله محال . واعلم أن مباحث الحرف والصوت وتشريح العضلات الفاعلات للحروف وذكر الاشكالات المذكورة فى قدم القرآن أمور صعبة دقيقة ، فالأولى الاكتفاء بما ذكرناه ، والله أعلم بالصواب.

الباب الثالث

فى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : اعلم أن تقسيم الكلمة إلى هذه الأنواع الثلاثة يمكن ايراده من وجهين **الأول :** أن الكلمة اما أن يصح الاخبار عنها وبها ، وهى الاسم ، واما أن لايصح الاخبار عنها ، لكن يصح الاخبار بها ، وهى الفعل ، واما أن لايصح الاخبار عنها ولابها ، وهو

الحرف واعلم أن هذا التقسيم مبنى على أن الحرف والفعل لا يصح الاخبار عنهما ، وعلى أن الاسم يصح الاخبار عنه ، فلنذكر البحثين فى مسئلتين .

الكلمة اسم وفعل وحرف

المسئلة الثانية : اتفق النحويون على أن الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما ، قالوا : لأنه لايجوز أن يقال : ضرب قتل ، ولقائل أن يقول المثال الواحد لا يكفى فى إثبات الحكم العام ، وأيضا فانه لا يصح أن يقال : جدار سماء ، ولم يدل ذلك على أن الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه ، لأجل أن المثال الواحد لا يكفى فى إثباب الحكم العام ، فكذا ههنا ، ثم قيل ، الذى يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه : الأول : أنا إذا أخبرنا عن « ضرب يضرب أضرب » بأنها أفعال فالمخبر عنه فى هذا الخبر إما أن يكون اسما أو فعلا أو حرفا ، فإن كان الأول كان هذا الخبر كذبا ، وليس كذلك ، وإن كان الثانى كان الفعل من حيث أنه فعل مخبرا عنه ، فإن قالوا : المخبر عنه بهذا الخبر هو هو هذه الصيغ ، وهى أسماء قلنا : هذا السؤال ركيك ، لأنه على هذا التقدير يكون المخبر عنه بأنه فعل اسما ، فرجع حاصل هذا السؤال إلى القسم الأول من القسمين المذكورين فى أول هذا الاشكال ، وقد أبطلناه ، الثانى : إذا أخبرنا عن الفعل والحرف بأنه ليس باسم فالتقدير عين ما تقدم ، الثالث : أن قولنا « الفعل لا يخبر عنه » اخبار عنه بأنه لا يخبر عنه ، وذلك متناقض ، فان قالوا : المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ ، فنقول : قد أجبنا على هذا السؤال ، فانانقول : المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه إن كان اسما فهو باطل لأن كل اسم مخبر عنه ، وأقل درجاته أن يخبر عنه بأنه اسم ، وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه . الرابع : الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عما عداها ، وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره ، فاذا أخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل بأنه ماهية ممتازة عن الاسم فقد أخبرنا عنه بهذا الامتياز . الخامس : الفعل إما أن يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص ، وإما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذى هو مدلول لهذه الصيغة ، فان كان الأول فقد أخبرنا عنه بكونه دليلا على المعنى ، وإن كان الثانى فقد أخبرنا عنه بكونه مدلولا لتلك الصيغة ، فهذه سؤالات صعبة فى هذا المقام .

المسئلة الثالثة : طعن قوم فى قولهم « الاسم ما يصح الاخبار عنه » بأن قالوا : لفظة « أين وكيف وإذا » أسماء مع أنه لا يصح الاخبار عنها ، وأجاب عبد القاهر النحوى عنه بأنا إذا قلنا « الاسم ما جاز الاخبار عنه » أردنا به ما جاز الاخبار عن معناه ، ويصح الاخبار عن معنى

إذا لأنك إذا قلت آتيك إذا طلعت الشمس ، كان المعنى آتيك وقت طلوع الشمس ، والوقت يصح الاخبار عنه ، بدليل أنك تقول : طاب الوقت ، وأقول هذا العذر ضعيف ، لأن « إذا » ليس معناه الوقت فقط ، بل معناه الوقت حال ما تجعله ظرفا لشيء آخر ، والوقت حال ما جعل ظرفا لحادث آخر فانه لا يمكن الاخبار عنه ألبتة ، فان قالوا لما كان أحد أجزاء ماهيته اسما وجب كونه اسما ، فنقول : هذا باطل ، لأنه ان كفى هذا القدر فى كونه اسما وجب أن يكون الفعل اسما ، لأن الفعل أحد أجزاء ماهيته المصدر ، وهو اسم ، ولما كان هذا باطلا فكذا ما قالوه .

المسئلة الرابعة فى تقرير النوع الثانى من تقسيم الكلمة أن تقول : الكلمة إما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية أو لا يكون ، والثانى هو الحرف ، أما الأول : فاما أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه ، وهو الفعل ، أو لا يدل وهو الاسم ، وفى هذا القسم سؤالات نذكرها فى حد الاسم والفعل .

تعريف الاسم

المسئلة الخامسة فى تعريف الاسم : الناس ذكروا فيه وجوها ، التعريف الأول : أن الاسم هو الذى يصح الاخبار عن معناه ، واعلم أن صحة الاخبار عن ماهية الشيء حكم يحصل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود ، والاشكال عليه من وجهين الأول : أن الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما ، والثانى : أن « إذا وكيف وأين » لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين السؤالين .

التعريف الثانى : أن الاسم هو الذى يصح أن يأتى فاعلا أو مفعولا أو مضافا ، واعلم أن حاصله يرجع إلى أن الاسم هو الذى يصح الاخبار عنه .

والتعريف الثالث : أن الاسم كلمة تستحق الاعراب فى أول الوضع ، وهذا أيضا رسم ، لأن صحة الاعراب حالة طارئة على الاسم بعد تمام الماهية ، وقولنا فى أول الوضع احتراز عن شيئين : احدهما المبنيات ، فانها لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ، ولولا هذه المناسبة لقبلت الاعراب ، والثانى : أن المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم ، وهذا التعريف أيضا ضعيف .

التعريف الرابع : قال الزمخشرى فى المفصل : الاسم ما دل على معنى فى نفسه دلالة مجردة عن الاقتران . واعلم أن هذا التعريف مختل من وجوه : الأول : أنه قال فى تعريف الكلمة أنها اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع ، ثم ذكر فيما كتب من حواشى المفصل أنه إنما وجب

ذكر اللفظ لأنا لو قلنا « الـكلمة هى الدالة على المعنى » لانتقض بالعقد والخط والاشارة كذلك ، مع أنها ليست أسماء . والثانى : أن الضمير فى قوله « فى نفسه » إما أن يكون عائدا إلى الدال ، أو إلى المدلول ، أو إلى شىء ثالث ، فان عاد إلى الدال صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل فى الاسم ، فيصير المعنى الاسم مادل على معنى هو مدلوله ، وهذا عبث ، ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل ، فانه لفظ يدل على مدلوله ، وان عاد إلى المدلول صار التقدير الاسم مادل على معنى حاصل فى نفس ذلك المعنى ، وذلك يقتضى كون الشىء حاصلا فى نفسه ، وهو محال ، فان قالوا معنى كونه حاصلا فى نفسه انه ليس حاصلا فى غيره ، فنقول : فعلى هـذا التفسير ينتقض الحد بأسماء الصفات والنسب ، فان تلك المسميات حاصلة فى غيرها .

التعريف الخامس : أن يقال : الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير أن يدل على الزمان المعين الذى وقع فيـه ذلك المعنى ، وإنما ذكرنا الـكلمة ليخرج الخط والعقد والاشارة فان قالوا : لم لم يقولوا لفظة دالة على كذا وكذا ؟ قلنا : لأنا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة ، والـكلمة جنس للاسم ، والمذكور فى الحد هو الجنس القريب لا البعيد ، وأما شرط الاستقلال بالمعلومية فقيل : إنه باطل طرداً وعكسا ، أما الطرد فمن وجوه . الأول : أن كل ماكان معلوما فانه لا بد وأن يكون مستقلا بالمعلومية لأن الشىء ما لم تتصور ماهيته امتنع أن يتصور مع غيره ، وإذا كان تصوره فى نفسه متقدما على تصوره مع غيره كان مستقلا بالمعلومية ، الثانى : أن مفهوم الحرف يستقل بأن يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية ، وذلك استقلال . الثالث : أن النحويين اتفقوا على أن الباء تفيد الالصاق ، ومن تفيد التبعيض ، فمعنى الالصاق إن كان مستقلا بالمعلومية وجب أن يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما ، وإن كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالصاق غير مستقل بالمعلومية ، فيصير الاسم حرفا ، وأما العكس فهو أن قولنا « كم وكيف ومتى وإذا » وما الاستفهامية والشرطية كلها أسام مع أن مفهوماتها غير مستقلة ، وكذلك الموصولات . الثالث : أن قولنا « من غير دلالة على زمان ذلك المعنى » يشكل بلفظ الزمان وبالغد وباليوم وبالاصطباح وبالاغتباق ، والجواب عن السؤال الأول : أنا ندرك تفرقة بين قولنا الالصاق وبين حرف الباء فى قولنا « كتبت بالقلم » فنريد بالاستقلال هـذا القدر ، فأما لفظ الزمان واليوم والغد فجوابه أن مسمى هذه الألفاظ نفس الزمان ، ولا دلالة منها على زمان آخر لمسماه . وأما الاصطباح والاغتباق فجزؤه الزمان ، والفعل هو الذى يدل على زمان خارج عن

المسمى ، والذى يدل على ما تقدم قولهم : اغتبق يغتبق ، فادخلوا الماضى والمستقبل على الاصطباح والاغتباق .

علامات الاسم

المسئلة السادسة : علامات الاسم إما أن تكون لفظية أو معنوية ، فاللفظية اما أن تحصل فى أول الاسم ، وهو حرف تعريف ، أو حرف جر ، أو فى حشوه كياء التصغير ، وحرف التكسير ، أو فى آخره كحرفى التثنية والجمع . وأما المعنوية فهى كونه موصوفا ، وصفة ، وفاعلا ، ومفعولا ، ومضافا إليه ، ومخبرا عنه ، ومستحقا للاعراب بأصل الوضع .

تعريفات الفعل

المسئلة السابعة : ذكروا للفعل تعريفات : التعريف الأول : قال سيبويه انها أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء ، وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول .

التعريف الثانى : أنه الذى أسند إلى شىء ولا يستند إليه شىء وينتقض بإذا وكيف ، فان هذه الأسماء يجب إسنادها إلى شىء آخر ، ويمتنع استناد شىء آخر إليها .

التعريف الثالث : قال الزمخشرى : الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان ، وهو ضعيف لوجهين : الأول : أنه يجب أن يقال « كلمة دالة على اقتران حدث بزمان » وإنما يجب ذكر الكلمة لوجوه : أحدها : أنا لو لم نقل بذلك لانتقض بقولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الألفاظ دال على اقتران حدث بزمان مع أن هذا المجموع ليس بفعل ، أما إذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال ، لأن مجموع هذه الألفاظ ليس كلمة واحدة . وثانيها أنا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد والإشارة ، وثالثها أن الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر فى الحد . الوجه الثانى ما نذكره بعد ذلك .

التعريف الرابع : الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشىء غير معين فى زمان معين ، وإنما قلنا كلمة لأنها هى الجنس القريب ، وإنما قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شىء لأن المصدر قد يكون أمرا ثابتا كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عدميا مثل فنى وعدم فان مصدرهما الفناء والعدم ، وإنما قلنا بشىء غير معين لانا سنقيم الدليل على أن هذا المقدار معتبر ، وإنما قلنا فى زمان معين احترازاً عن الأسماء . واعلم أن فى هذه القيود مباحثات : القيد الأول : هو قولنا « يدل على ثبوت المصدر لشىء » فيه إشكالات : الأول : أنا إذا قلنا خلق الله العالم فقولنا خلق إما أن يدل على ثبوت الخلق لله سبحانه وتعالى أو لا يدل ، فان لم يدل بطل ذلك القيد ، وإن دل فذلك الخلق يجب أن يكون مغايرا للمخلوق ، وهو إن كان محدثا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل ، وإن كان قديما لزم قدم المخلوق . والثانى :

انا إذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود لشيء أو لم يدل؟ فان لم يدل بطل هذا القيد، وإن دل لزم أن يكون الوجود حاصلا لشيء غيره، وذلك الغير يجب أن يكون حاصلا فى نفسه لأن ما لا حصول له فى نفسه امتنع حصول غيره له، فيلزم أن يكون حصول الوجود له مسبوقا بحصول آخر إلى غير النهاية، وهو محال. والثالث: إذا قلنا عدم الشيء وفنى فهذا يقتضى حصول العدم وحصول الفناء لتلك الماهية، وذلك محال، لان العدم والفناء نفى محض فكيف يعقل حصولهما لغيرهما. والرابع: ان على تقدير أن يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا «انه حصل الوجود لهذه الماهية» فيلزم حصول وجود آخر لذلك الوجود الى غير نهاية، وهو محال، وأما على تقدير أن يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضى حصول وجود لذلك الشيء، والا لزم أن يكون الوجود زائدا على الماهية، ونحن الآن انما نتكلم على تقدير أن الوجود نفس الماهية.

وأما القيد الثانى: وهو قولنا «فى زمان معين» ففيه سؤالات: أحدها: انا إذا قلنا «وجد الزمان» أو قلنا «فنى الزمان» فهذا يقتضى حصول الزمان فى زمان آخر، ولزم التسلسل، فان قالوا: يكفى فى صحة هذا الحد كون الزمان واقعا فى زمان آخر بحسب الوهم الكاذب، قلنا: الناس أجمعوا على أن قولنا حدث الزمان وحصل بعد أن كان معدوما كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب، ولو كان الأمر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا، وثانيها: انا إذا قلنا: كان العالم معدوما فى الأزل، فقولنا: كان فعل فلو أشعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان فى الأزل، وهو محال، فان قالوا: ذلك الزمان مقدر لا محقق، قلنا التقدير الذهنى إن طابق الخارج عاد السؤال، وإن لم يطابق كان كذبا، ولزم فساد الحد، وثالثها: إنا إذا قلنا: كان الله موجودا فى الأزل، فهذا يقتضى كون الله زمانيا، وهو محال، ورابعها أنه ينتقض بالأفعال الناقصة، فان كان الناقصة إما أن تدل على وقوع حدث فى زمان أو لا تدل: فان دلت كان تاما لا ناقصا، لأنه متى دل اللفظ على حصول حدث فى زمان معين كان هذا كلاما تاما لا ناقصا، وإن لم يدل وجب أن لا يكون فعلا، وخامسها: أنه يبطل بأسماء الأفعال، فانها تدل على ألفاظ دالة على الزمان المعين، والدال على الدال على الشيء دال على ذلك الشيء فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين، وسادسها: أن اسم الفاعل يتناول إما الحال واما الاستقبال ولا يتناول الماضى البتة، فهو دال على الزمان المعين، والجواب أما السؤالات الاربعة المذكورة على قولنا «الفعل يدل على ثبوت المصدر لشيء» والثلاثة المذكورة على قولنا

« الفعل يدل الزمان » فجوابها أن اللغوى يكفى فى علمه تصور المفهوم ، سواء كان حقا أو باطلا ، وأما قوله « يشكل هذا الحد بالأفعال الناقصة » قلنا : الذى أقول به وأذهب اليه أن لفظة كان تامة مطلقا ، إلا أن الاسم الذى يسند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا : كان الشىء ، بمعنى حدث وحصل ، وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية شىء لشىء آخر مثل قولنا : كان زيد منطلقا ، فان معناه حدوث موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان ههنا معناه أيضا الحدوث والوقوع ، إلا أن هذه الماهية لما كانت من باب النسب ، والنسبة يمتنع ذكرها إلا بعد ذكر المنتسبين ، لاجرم وجب ذكرهما ههنا ، فكما أن قولنا : كان زيد ، معناه أنه حصل ووجد ، فكذا قولنا : كان زيد منطلقا ، معناه أنه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق ؛ وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الأولون عنه ، وقوله « خامسا يبطل ما ذكرتم بأسماء الأفعال » قلنا المعتبر فى كون اللفظ فعلا دلالته على الزمان ابتداء لا بواسطة ، وقوله « سادسا اسم الفاعل مختص بالحال والاستقبال » قلنا : لا نسلم ، بدليل أنهم قالوا : إذا كان بمعنى الماضى لم يعمل عمل الفعل ، وإذا كان بمعنى الحال فانه يعمل عمل الفعل .

المسئلة الثامنة : الكلمة إما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية ، أولا يكون ، وهذا الأخير هو الحرف ، فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمى ، ثم نقول : والمستقل بالمعلومية إما أن يدل على الزمان المعين لذلك المسمى ، أو لا يدل ، والذى لا يدل هو الاسم ، فامتاز الاسم عن الفعل بقيد عدمى ، وأما الفعل فان ماهيته متركبة من القيود الوجودية .

هل يدل الفعل على الفاعل المبهم

المسئلة التاسعة : إذا قلنا : ضرب ، فهو يدل على صدور الضرب عن شىء ما إلا أن ذلك الشىء غير مذكور على التعيين ، بحسب هذا اللفظ ، فان قالوا : هذا محال ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب ، الثانى : أنها لو دلت على استناد الضرب إلى شىء مبهم فى نفس الأمر وجب أن يمتنع اسناده الى شىء معين ، والا لزم التناقض ، ولو دلت على استناد الضرب الى شىء معين فهو باطل ، لانا نعلم بالضرورة أن مجرد قولنا ضرب ما وضع لاستناد الضرب الى زيد بعينه أو عمرو بعينه ، والجواب عن هذين السؤالين بجواب واحد ، وهو أن ضرب صيغة غير موضوعة لاسناد الضرب الى شىء مبهم فى نفس الأمر ، بل وضعت لاسناده الى شىء معين يذكره ذلك القائل فقبل أن يذكره القائل لايكون الكلام تاما ولا محتملا للتصديق والتكذيب ، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل .

المسئلة العاشرة : قالوا الحرف ما جاء لمعنى فى غيره ، وهذا لفظ مبهم ، لأنهم ان أرادوا معنى الحرف أن الحرف مادل على معنى يكون المعنى حاصلا فى غيره وحالا فى غيره لزمهم أن تكون أسماء الأعراض والصفات كلها حروفا ، وإن أرادوا به أنه الذى دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد ، وان أرادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه .

المسئلة الحادية عشرة : التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة : الاسم مع الاسم ، وهو الجملة الحاصلة من المبتدأ والخبر ، والاسم مع الفعل ، وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق ، وأما الثالث — وهو الاسم مع الحرف — فقيل : إنه يفيد فى صورتين .

الصورة الأولى : قولك « يا زيد » فقيل : ذلك إنما أفاد لأن قولنا يا زيد فى تقدير أنادى واحتجوا على صحة قولهم بوجهين : الأول : أن لفظ يا تدخله الامالة ودخول الامالة لا يكون إلا فى الاسم أو الفعل ، والثانى : أن لام الجر تتعلق بها فيقال « يالزيد » فإن هذه اللام لام الاستغاثة وهى حرف جر ، ولو لم يكن قولنا يا قائمة مقام الفعل وإلا لما جاز أن يتعلق بها حرف الجر ، لأن الحرف لا يدخل على الحرف ، ومنهم من أنكر أن يكون يا بمعنى أنادى واحتج عليه بوجوه : الأول : ان قوله أنادى إخبار عن النداء ، والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه ، فوجب أن يكون قولنا أنادى زيدا مغايرا لقولنا يازيد ، الثانى : أن قولنا أنادى زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يازيد لا يحتملهما ، الثالث : أن قولنا يازيد ليس خطابا إلا مع المنادى ، وقولنا أنادى زيدا غير مختص بالمنادى . الرابع : أن قولنا يازيد يدل على حصول النداء فى الحال ، وقولنا أنادى زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال . الخامس : أنه يصح أن يقال أنادى زيدا قائما ، ولا يصح أن يقال يا زيد قائما ، فدلت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين .

الصورة الثانية : قولنا « زيد فى الدار » فقولنا زيد مبتدأ والخبر هو ما دل عليه قولنا فى إلا أن المفهوم من معنى الظرفية قد يكون فى الدار أو فى المسجد ، فأضيفت هذه الظرفية الى الدار لتتميز هذه الظرفية عن سائر أنواعها ، فان قالوا : هذا الكلام إنما أفاد لأن التقدير زيد استقر فى الدار وزيد مستقر فى الدار ، فنقول : هذا باطل ، لأن قولنا استقر معناه حصل فى الاستقرار فكان قولنا فيه يفيد حصولا آخر ؛ وهو أنه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفضى إلى التسلسل وهو محال ، فثبت أن قولنا زيد فى الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمر

المسئلة الثانية عشرة : الجملة المركبة إما أن تكون مركبة تركيبا أوليا أو ثانويا ، أما المركبة تركيبا أوليا فهى الجملة الاسمية أو الفعلية ، والأشبه أن الجملة الاسمية أقدم فى الرتبة من الجملة الفعلية لأن الاسم بسيط والفعل مركب ، والبسيط مقدم على المركب ، فالجملة الاسمية يجب أن تكون أقدم من الجملة الفعلية ، ويمكن أن يقال : بل الفعلية أقدم ؛ لأن الاسم غير أصيل فى أن يسند إلى غيره ، فكانت الجملة الفعلية أقدم من الجملة الاسمية ، وأما المركبة تركيبا ثانويا فهى الجملة الشرطية كقولك « ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » لان قولك « الشمس طالعة » جملة وقولك « النهار موجود » جملة أخرى ، ثم أدخلت حرف الشرط فى إحدى الجملتين ، وحرف الجزاء فى الجملة الاخرى ، فحصل من مجموعهما جملة واحدة ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

الباب الرابع

فى تقسيمات الاسم الى أنواعه ، وهى من وجوه

أنواع الاسم

التقسيم الأول : اما أن يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة ، أولا يكون ، فان كان الأول ، فاما أن يكون مظهرا ، وهو العلم . واما أن يكون مضمرا ، وهو معلوم ، وأما إذا لم يكن مانعا من الشركة فالمفهوم منه : إما أن يكون ماهية معينة ، وهو أسماء الاجناس ، وإما أن يكون مفهومه أنه شىء ما موصوف بالصفة الفلانية ، وهو المشتق ، كقولنا أسود ، فإن مفهومه أنه شىء ماله سواد . فثبت بما ذكرناه أن الاسم جنس تحته أنواع ثلاثة : أسماء الأعلام ، واسماء الأجناس ، والأسماء المشتقة ، فلنذكر أحكام هذه الأقسام .

أحكام الاعلام

الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس

النوع الأول : أحكام الأعلام ، وهى كثيرة : الحكم الأول : قال المتكلمون : اسم العلم لا يفيد فائدة أصلا ، وأقول : حق أن العلم لا يفيد صفة فى المسمى . وأما ليس بحق أنه لا يفيد شيئاً ، وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة ؟ الحكم الثانى : اتفقوا على أن الأجناس لها أعلام ، فقولنا « أسد » اسم جنس لهذه الحقيقة ؛ وقولنا « أسامة » اسم علم لهذه الحقيقة ، وكذلك قولنا « ثعلب » اسم جنس لهذه الحقيقة ، وقولنا : « ثعالة » اسم علم لها واقول : الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس من وجهين : الأول : ان اسم العلم هو الذى يفيد الشخص المعين من حيث إنه ذلك المعين ، فاذا سمينا اشخاصا كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا « زيد » موضوع لإفادة القدر المشترك بين تلك الاشخاص ، بل لأجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه ، ولتعريف تلك من حيث إنها تلك على

سبيل الاشتراك ، إذا عرفت هذا فنقول : إذا قال الواضع : وضعت لفظ أسامة لافادة ذات كل واحد من أشخاص الأسد بعينها من حيث هى هى على سبيل الاشتراك اللفظى ، كان ذلك علم الجنس ، وإذا قال : وضعت لفظ الأسد لافادة الماهية التى هى القدر المشترك بين هذه الأشخاص فقط من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المعين ، كان هذا اسم الجنس ، فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس . الثانى : أنهم وجدوا أسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم أنه ما لم يحصل فى الاسم شيآن لم يخرج عن الصرف ، ثم وجدوا فى هذا اللفظ التأنيث ، ولم يجدوا شيئا آخر سوى العلمية ، فاعتقدوا كونه علما لهذا المعنى .

الحكمة الداعية الى وضع الاعلام

الحكم الثالث : اعلم أن الحكمة الداعية إلى وضع الأعلام أنه ربما اختص نوع بحكم واحتيج إلى الاخبار عنه بذلك الحكم الخاص ، ومعلوم أن ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن إلا بعد ذكر المخبر عنه على سبيل الخصوص ، فاحتيج الى وضع الأعلام لهذه الحكمة .

الحكم الرابع : أنه لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لأشخاص الناس فوق ثبوتها لسائر الحيوانات ، لاجرم كان وضع الأعلام للاشخاص الانسانية أكثر من وضعها لسائر الذوات .

العلم اسم ولقب وكنية

الحكم الخامس : فى تقسيمات الأعلام ، وهى من وجوه : الأول : العلم إما أن يكون اسما كابراهيم وموسى وعيسى ، أو لقبا كاسرائيل ، أو كنية كأبى لهب . واعلم أن هذا التقسيم يتفرع عليه أحكام : الحكم الأول : الشىء إما أن يكون له الاسم فقط ، أو اللقب فقط ، أو الكنية فقط ، أو الاسم مع اللقب ، أو الاسم مع الكنية ، أو اللقب مع الكنية ، واعلم أن سيبويه أفرد أمثلة الأقسام المذكورة من تركيب الكنية والاسم ، وهى ثلاثة : أحدها : الذى له الاسم والكنية كالضبع ، فان اسمها حضاجر ، وكنيتها أم عامر ، وكذلك يقال للاسد أسامة وأبو الحارث ، وللثعلب ثعالة وأبو الحصين ، وللعقرب شبوة وأم عريط . وثانيها أن يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا قثم لذكر الضبع ، ولا كنية له . وثالثها الذى حصلت له الكنية ولا اسم له ، كقولنا للحيوان المعين أبو براقش . الحكم الثالث : الكنية قد تكون بالاضافات إلى الآباء ، وإلى الأمهات ، وإلى البنين ، وإلى البنات ، فالكنى بالآباء كما يقال للذئب أبو جعدة للابيض ، وأبو الجون ، وأما الأمهات فكما يقال للداهية أم حبو كرى ، وللخمر أم ليلى ، وأما البنون فكما يقال للغراب ابن دأية ، وللرجل الذى يكون حاله منكشفا ابن جلا ، وأما البنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل ، وللحصاة بنت الأرض . الحكم الرابع : الاضافة فى الكنية قد تكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمار قبان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض ، لأن الناقة

إذا ولدت ولداً ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لاتصير مخاضا إلا بعد سنة ، والمخاض الحامل المقرب ، فولدها إن كان ذكرا فهو ابن مخاض ، وإن كان أنثى فهى بنت مخاض ، ثم إذا ولدت وصار لها لبن صارت لبونا فأضيف الولد اليها باضافة معلومة . الحكم الخامس : إذا اجتمع الاسم واللقب : فالاسم إما أن يكون مضافا أولا ، فان لم يكن مضافا أضيف الاسم إلى اللقب يقال هذا سعيد كرز وقيس بطة ، لأنه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد ، وأما إن كان الاسم مضافا فهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة . الحكم السادس : المقتضى لحصول الكنية أمور : أحدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا أبو طالب ، فانه كنى بابنه طالب ، وثانيها : التفاؤل والرجا كقولهم أبو عمرو لمن يرجو ولدا يطول عمره ، وأبو الفضل لمن يرجو ولدا جامعا للفضائل ، وثالثها : الإيماء إلى الضد كأبى يحيى للموت ، ورابعها ان يكون الرجل إنسانا مشهورا وله أب مشهور فيتقارضان الكنية فان يوسف كنيته أبو يعقوب ويعقوب كنيته أبو يوسف ، وخامسها : اشتهار الرجل بخصلة فيكنى بها إما بسبب اتصافه بها أو انتسابه اليها بوجه قريب أو بعيد .

السر فى وضع الكنية

التقسيم الثانى للأعلام

التقسيم الثانى للأعلام : العلم اما أن يكون مفردا كزيد ، أو مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كبعلبك ، أو بينهما علاقة وهى : إما علاقة الاضافة كعبد الله وأبى زيد ، أو علاقة الاسناد وهى اما جملة اسمية أو فعلية ، ومن فروع هذا الباب أنك إذا جعلت جملة اسم علم لم تغيرها البتة ، بل تتركها بحالها مثل تأبط شرا وبرق نحره .

التقسيم الثالث للأعلام

التقسيم الثالث : العلم إما أن يكون منقولا أو مرتجلا ، أما المنقول فاما أن يكون منقولا عن لفظ مفيد أو غير مفيد ، والمنقول من المفيد إما أن يكون منقولا عن الاسم ، أو الفعل أو الحرف ، أو ما يتركب منها ، أما المنقول عن الاسم فاما أن يكون عن اسم عين : كاسد وثور ، أو عن اسم معنى : كفضل ونصر ، أو صفة حقيقية : كالحسن ، أو عن صفة إضافية كالمذكور والمردود ، والمنقول عن الفعل إما أن يكون منقولا عن صيغة الماضى كشمر ، أو عن صيغة المضارع كيحيى ، أو عن الأمر كاطرقا ، والمنقول عن الحرف كرجل سميته بصيغة من صيغ الحروف ، وأما المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكور فى التقسيم الثانى ، وإن كان غير مفيد فهو يفيد ، وأما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية بطباطبا ، وأما المرتجل فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان فانهما من أسماء الأجناس مثل سرحان وندمان ، وقد يكون شاذا قلما يوجد له نظير مثل محبب وموهب

التقسيم الرابع للاعلام

التقسيم الرابع : الأعلام إما أن تكون للذوات أو المعانى ، وعلى التقديرين فاما أن يكون العلم علم الشخص ، أو علم الجنس ، فههنا أقسام أربعة ، وقبل الخوض فى شرح هذه الأقسام فيجب أن تعلم أن وضع الأعلام للذوات أكثر من وضعها للمعانى ، لأن أشخاص الذوات هى التى يتعلق الغرض بالاخبار عن أحوالها على سبيل التعيين ، أما أشخاص الصفات فليست كذلك فى الأغلب . ولنرجع إلى أحكام الأقسام الأربعة ، فالقسم الأول العلم للذوات والشرط فيه أن يكون المسمى مألوفا للواضع ، والأصل فى المألوفات الإنسان ، لأن مستعمل أسماء الأعلام هو الإنسان ، وإلف الشىء بنوعه أتم من إلفه بغير نوعه ، وبعد الإنسان الأشياء التى يكثر احتياج الإنسان إليها وتكثر مشاهدته لها ، ولهذا السبب وضعوا أعوج ولاحقا علمين لفرسين ، وشذقما وعليا لفحلين ، وضمران لكلب ، وكساب لكلبة ، وأما الأشياء التى لا يألفها الإنسان فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها ، أما القسم الثانى فهو علم الجنس للذوات ، وهو مثل أسامة للأسد ، وثعالة للثعلب ، وأما القسم الثالث فهو وضع الأعلام للأفراد المعينة من الصفات ؛ وهو مفقود لعدم الفائدة ، وأما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعانى ، والضابط فيه انا إذا رأينا حصول سبب واحد من الاسباب التسعة المانعة من الصرف ثم منعوه الصرف علمنا أنهم جعلوه علما لما ثبت أن المنع من الصرف لا يحصل إلا عند اجتماع سببين ، وذكر ابن جنى أمثلة لهذا الباب ، وهى تسميتهم التسبيح بسبحان ، والغدو بكيسان ، لأنهما غير منصرفين ، فالسبب الواحد — وهو الالف والنون — حاصل . ولابد من حصول العلمية ليتم السببان .

التقسيم الخامس للاعلام

التقسيم الخامس للأعلام : اعلم أن اسم الجنس قد ينقلب اسم علم . كما إذا كان المفهوم من اللفظ أمرا كليا صالحا لان يشترك فيه كثيرون . ثم إنه فى العرف يختص بشخص بعينه ، مثل « النجم » فانه فى الأصل اسم لكل نجم . ثم اختص فى العرف بالثريا ، وكذلك « السماك » اسم مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين .

الباب الخامس

فى أحكام أسماء الاجناس والاسماء المشتقة ، وهى كثيرة

أحكام اسم الجنس

أما أحكام أسماء الاجناس فهى أمور : الحكم الاول : الماهية قد تكون مركبة ، وقد تكون بسيطة ، وقد ثبت فى العقليات أن المركب قبل البسيط فى الجنس ، وأن

البسيط قبل المركب فى الفصل ، وثبت بحسب الاستقراء أن قوة الجنس سابقة على قوة الفصل فى الشدة والقوة ، فوجب أن تكون أسماء الماهيات المركبة سابقة على أسماء الماهيات البسيطة .

الحكم الثانى
اسم الجنس

الحكم الثانى : أسماء الأجناس سابقة بالرتبة على الأسماء المشتقة ، لأن الإسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه ، فلو كان اسمه أيضا مشتقا لزم إما التسلسل أو الدور ، وهما محالان ، فيجب الانتهاء فى الاشتقاقات إلى أسماء موضوعة جامدة ، فالموضوع غنى عن المشتق والمشتق محتاج إلى الموضوع ، فوجب كون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق ، ويظهر بهذا أن هذا الذى يعتاده اللغويون والنحويون من السعى البليغ فى أن يجعلوا كل لفظ مشتقا من شىء آخر سعى باطل وعمل ضائع .

الحكم الثالث
فى اسم الجنس

الحكم الثالث : الموجود إما واجب وإما ممكن ، والممكن إما متحيز أو حال فى المتحيز ؛ أو لا متحيز ولا حال فى المتحيز أما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل ، وإنما يحصل الشعور بالقسمين الأولين ، ثم إنه ثبت بالدليل أن المتحيزات متساوية فى تمام ذواتها ، وأن الاختلاف بينها إنما يقع بسبب الصفات القائمة بها ، فالأسماء الواقعة على كل واحد من أنواع الأجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها ، هذا هو الحكم فى الأكثر الأغلب . وأما أحكام الاسماء المشتقة فهى أربعة : الحكم الأول : ليس من شرط الاسم المشتق أن تكون الذات موصوفة بالمشتق منه ، بدليل أن المعلوم مشتق من العلم ، مع أن العلم غير قائم بالمعلوم . وكذا القول فى المذكور والمرئى والمسموع ، وكذا القول فى اللائق والرامى . الحكم الثانى : شرط صدق المشتق حصول المشتق منه فى الحال ، بدليل أن من كان كافرا ثم أسلم فانه يصدق عليه أنه ليس بكافر . وذلك يدل على أن بقاء المشتق منه شرط فى صدق الاسم المشتق . الحكم الثالث : المشتق منه إن كان ماهية مركبة لايمكن حصول أجزائها على الاجتماع ، مثل الكلام والقول والصلاة ، فان الاسم المشتق إنما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الأخير من تلك الأجزاء . الحكم الرابع : المفهوم من الضارب أنه شىء ماله ضرب ، فأما أن ذلك الشىء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف إلا بدلالة الالتزام .

أحكام الاسماء
المشتقة

الباب السادس

فى تقسيم الاسم إلى المعرب والمبنى ، وذكر الاحكام المفرعة على هذين القسمين ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : فى لفظ الاعراب وجهان : أحدهما أن يكون مأخوذا من قولهم « أعرب عن نفسه » إذا بين ما فى ضميره ، فان الاعراب إيضاح المعنى ، والثانى : أن يكون أعرب منقولا من قولهم « عربت معدة الرجل » إذا فسدت ، فكان المراد من الاعراب إزالة الفساد ورفع الابهام ، مثل أعجمت الكتاب بمعنى أزلت عجمته .

المسئلة الثانية : إذا وضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية موردا لاحوال مختلفة وجب أن يكون اللفظ موردا لاحوال مختلفة لتكون الأحوال المختلفة اللفظية دالة على الأحوال المختلفة المعنوية ، كما أن جوهر اللفظ لما كان دالا على أصل الماهية كان اختلاف أحواله دالا على اختلاف الأحوال المعنوية ، فتلك الأحوال المختلفة اللفظية الدالة على الأحوال المختلفة المعنوية هى الاعراب .

المسئلة الثالثة : الأفعال والحروف أحوال عارضة للماهيات ، والعوارض لا تعرض لها عوارض أخرى ، هذا هو الحكم الأكثرى ، وإنما الذى يعرض لها الأحوال المختلفة هى الذوات ، والألفاظ الدالة عليها هى الأسماء ، فالمستحق للاعراب بالوضع الاول هو الاسماء .

المسئلة الرابعة : إنما اختص الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين : الاول : أن الاحوال العارضة للذات لا توجد إلا بعد وجود الذات ، واللفظ لا يوجد إلا بعد وجود الحرف الاخير منه ، فوجب أن تكون العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل إلا بعد تمام الكلمة . الثانى : أن اختلاف حال الحرف الاول والثانى من الكلمة للدلالة على اختلاف أوزان الكلمة ، فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية إلا الحرف الأخير من الكلمة .

المسئلة الخامسة : الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة فى أواخر الكلمات بدليل أنها موجودة فى المبينات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة ، وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس ، والاعراب حاجة معقولة لا محسوسة .

المسئلة السادسة : إذا قلنا فى الحرف : انه متحرك أو ساكن ، فهو مجاز ، لان الحركة

والسكون من صفات الاجسام ، والحرف ليس بجسم ، بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف ، والسكون عبارة عن أن يوجد الحرف من غير أن يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى بالحركة .

المسئلة السابعة : الحركات إما صريحة أو مختلسة ، والصريحة إما مفردة أو غير مفردة فالمفردة ثلاثة وهى : الفتحة ، والكسرة ، والضمة ، وغير المفردة ما كان بين بين ، وهى ستة لكل واحدة قسمان ، فللفتحة ما بينها وبين الكسرة أو ما بينها وبين الضمة ، وللكسرة ما بينها وبين الضمة أو ما بينها وبين الفتحة ، والضمة على هذا القياس ، فالمجموع تسعة ، وهى اما مشبعة أو غير مشبعة ، فهى ثمانية عشر ، والتاسعة عشرة المختلسة ، وهى ما تكون حركة وإن لم يتميز فى الحس لها مبدأ ، وتسمى الحركة المجهولة ، وبها قرأ أبو عمرو (فتوبوا إلى بارئكم) مختلسه الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها .

المسئلة الثامنة : لما كان المرجع بالحركة والسكون فى هذا الباب إلى أصوات مخصوصة لم يجب القطع بانحصار الحركات فى العدد المذكور ، قال ابن جنى اسم المفتاح بالفارسية — وهو كليد — لا يعرف أن أوله متحرك أو ساكن ، قال : وحدثنى أبو على قال : دخلت بلدة فسمعت أهلها ينطقون بفتحة غريبة لم أسمعها قبل ، فتعجبت منها وأقمت هناك أياما فتكلمت أيضاً بها ، فلما فارقت تلك البلدة نسيتها .

المسئلة التاسعة : الحركة الاعرابية متأخرة عن الحرف تأخرا بالزمان ، ويدل عليه وجهان : الاول أن الحروف الصلبة كالباء والتاء والدال وأمثالها إنما تحدث فى آخر زمان حبس النفس وأول إرساله ، وذلك آن فاصل ما بين الزمانين غير منقسم ، والحركة صوت يحدث عند إرسال النفس ، ومعلوم أن ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة . الثانى : أن الحروف الصلبة لا تقبل التمديد ، والحركة قابلة للتمديد ، فالحرف والحركة لا يوجدان معا ، لكن الحركة لا تتقدم على الحرف ، فبقى أن يكون الحرف متقدما على الحركة .

المسئلة العاشرة : الحركات أبعاض من حروف المد واللين ، ويدل عليه وجوه ، الأول : أن حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك فله طرفان ، ولا طرف لها فى النقصان إلا هذه الحركات ، الثانى : أن هذه الحركات إذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلمنا أن هذه الحركات ليست إلا أوائل تلك الحروف ، الثالث : لو لم تكن الحركات أبعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفاء بها لأنها إذا كانت مخالفة لها لم تسد مسدها فلم

يصح الاكتفاء بها منها ، بدليل استقراء القرآن والنثر والنظم ، وبالجملة فهب أن إبدال الشيء من مخالفه القريب منه جائز إلا أن إبدال الشيء من بعضه أولى ، فوجب حمل الكلام عليه

المسئلة الحادية عشرة : الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم ، وجائز عند آخرين ، لأن الحركة عبارة عن الصوت الذى يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف ، وتوقيف الشيء على ما يحصل بعده محال .

المسئلة الثانية عشرة : أثقل الحركات الضمة ، لأنها لاتتم إلا بضم الشفتين ، ولا يتم ذلك إلا بعمل العضلتين الصلبتين الواصلتين إلى طرفى الشفة ، وأما الكسرة فانه يكفى فى تحصيلها العضلة الواحدة الجارية ، ثم الفتحة يكفى فيها عمل ضعيف لتلك العضلة ، وكما دلت هذه المعالم التشريحية على ما ذكرناه فالتجربة تظهره أيضا ، واعلم أن الحال فيما ذكرناه يختلف بحسب أمزجة البلدان ، فان أهل أذربيجان يغلب على جميع ألفاظهم إشمام الضمة ، وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم إشمام الكسرة والله أعلم .

المسئلة الثالثة عشرة : الحركات الثلاثة مع السكون إن كانت إعرابية سميت بالرفع والنصب والجر أو الخفض والجزم ، وان كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف .

المسئلة الرابعة عشرة : ذهب قطرب الى أن الحركات البنائية مثل الاعرابيـة ، والباقون خالفوه ، وهذا الخلاف لفظى ، فان المراد من التماثل ان كان هو التماثل فى الماهية فالحس يشهد بأن الأمر كذلك وان كان المراد حصول التماثل فى كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد أنه ليس كذلك .

المسئلة الخامسة عشرة : من أراد أن يتلفظ بالضمة فانه لابد له من ضم شفتيه أولا ثم رفعهما ثانيا ، ومن أراد التلفظ بالفتحة فانه لابد له من فتح الفم بحيث تنتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح ، ومن أراد التلفظ بالكسرة فانه لابد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوى لايحصل الا بانجرار اللحى الأسفل وانخفاضه ، فلاجرم يسمى ذلك جرا وخفضا وكسرا لأن انجرار القوى يوجب الكسر ، وأما الجزم فهو القطع . وأما أنه لم سمى وقفا وسكونا فعلته ظاهرة

المسئلة السادسة عشرة : منهم من زعم أن الفتح والضم والكسر والوقف أسماء للاحوال البنائية ، كما أن الأربعة الثانية أسماء للاحوال الاعرابية ، ومنهم من جعل الأربعـة الأول : أسماء لتلك الأحوال سواء كانت بنائية أو اعرابية ، وجعل الأربعة الثـانية أسماء للأحوال الاعرابية ، فتكون الأربعة الأولى بالنسبة الى الأربعة الثانية كالجنس بالنسبة الى النوع .

المسئلة السابعة عشر : أن سيبويه يسميها بالمجارى ، ويقول : هى ثمانية وفيه سؤالان : الأول : لم سمى الحركات بالمجارى فان الحركة نفسها الجرى ، والمجرى موضع الجرى ، فالحركة لاتكون مجرى ؟ وجوابه انا بينا أن الذى يسمى ههنا بالحركة فهو فى نفسه ليس بحركة إنما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الأول ، فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت إلى هذا الحرف فهذا الحرف المصوت إنما حدث لجريان نفسه وامتداده ، فلهذا السبب صحت تسميته بالمجرى . السؤال الثانى : قال المازنى : غلط سيبويه فى تسميته الحركات البنائية بالمجارى لأن الجرى إنما يكون لما يوجد تارة ويعدم تارة . والمبنى لايزول عن حاله ، فلم يجز تسميته بالمجارى ، بل كان الواجب أن يقال : المجارى أربعة وهى الأحوال الاعرابية . والجواب أن المبنيات قد تحرك عند الدرج ، ولا تحرك عند الوقف ، فلم تكن تلك الأحوال لازمة لها مطلقا .

المسئلة الثامنة عشرة : الاعراب اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل : بحركة أو حرف تحقيقا أو تقديرا ، أما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية آخر تلك الكلمة بحركة أو سكون بعد أن كان موصوفا بغيرها ، ولا شك أن تلك الموصوفية حالة معقولة لامحسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر النحوى : الاعراب حالة معقولة لامحسوسة ، وأما قوله « باختلاف العوامل » فاعلم أن اللفظ الذى تلزمه حالة واحدة أبدا هو المبنى ، وأما الذى يختلف آخره نقسمان أحدهما : أن لا يكون معناه قابلا للأحوال المختلفة كقولك « أخذت المال من زيد » فتكون « من » ساكنة ، ثم تقول « أخذت المال من الرجل » فتفتح النون ، ثم تقول « أخذت المال من ابنك » فتكون مكسورة فهنا اختلف آخر هذه الكلمة إلا أنه ليس باعراب ، لأن المفهوم من كلمة « من » لايقبل الأحوال المختلفة فى المعنى ، وأما القسم الثانى وهو الذى يختلف آخر الكلمة عند اختلاف أحوال معناها — فذلك هو الاعراب .

المسئلة التاسعة عشرة : أقسام الاعراب ثلاثة : الأول : الاعراب بالحركة ، وهى فى أمور ثلاثة : أحدها : الاسم الذى لايكون آخره حرفا من حروف العلة ، سواء كان أوله أو وسطه معتلا أو لم يكن ، نحو رجل ، ووعد ، وثوب ، وثانيها أن يكون آخر الكلمة واوا أو ياء ويكون ما قبله ساكنا ، فهذا كالصحيح فى تعاقب الحركات عليه ، تقول : هذا ظبى وغزو ومن هذا الباب المدغم فيهما كقولك : كرسى وعدو لأن المدغم يكون ساكنا فسكون الياء من كرسى والواو من عدو كسكون الباء من ظبى والزاى من غزو ، وثالثها : أن تكون الحركة

المتقدمة على الحرف الأخير من الكلمة كسرة وحينئذ يكون الحرف الأخير ياء، وإذا كان آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان فى الرفع والجر على صورة واحدة وهى السكون، وأما فى النصب فان الياء تحرك بالفتحة قال الله تعالى (أجيبوا داعى الله) القسم الثانى من الإعراب: ما يكون بالحرف، وهو فى أمور ثلاثة: أحدها فى الاسماء الستة مضافة، وذلك جاءنى أبوه وأخوه وحموه وهنوه وفوه وذو مال، ورأيت أباه ومررت بأبيه، وكذا فى البواقى، وثانيها «كلا» مضافا إلى مضمر، تقول: جاءنى كلاهما ومررت بكليهما ورأيت كليهما، وثالثها التثنية والجمع، تقول: جاءنى مسلمان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين. والقسم الثالث: الإعراب التقديرى، وهو فى الكلمة التى يكون آخرها ألفا وتكون الحركة التى قبلها فتحة، فاعراب هذه الكلمة فى الأحوال الثلاثة على صورة واحدة تقول: هذه رحا ورأيت رحا ومررت برحا.

أصل الاعراب

المسئلة العشرون: أصل الإعراب أن يكون بالحركة، لأنا ذكرنا أن الأصل فى الإعراب أن يجعل الاحوال العارضة للفظ دلائل على الاحوال العارضة للمعنى، والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثانى، وأما الصور التى جاء اعرابها بالحروف فذلك للتنبية على أن هذه الحروف من جنس تلك الحركات.

أنواع الاسم المعرب

المسئلة الحادية والعشرون: الاسم المعرب، ويقال له المتمكن، نوعان: أحدهما: ما يستوفى حركات الإعراب والتنوين، وهو المنصرف والامكن، والثانى ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه الجر والتنوين ويحرك بالفتح فى موضع الجر إلا إذا أضيف أو دخله لام التعريف، ويسمى غير المنصرف، والاسباب المانعة من الصرف تسعة فمتى حصل فى الاسم اثنان منها أو تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف، وهى: العلمية، والتأنيث اللازم لفظا ومعنى، ووزن الفعل الخاص به أو الغالب عليه، والوصفية، والعدل، والجمع الذى ليس على زنة واحدة، والتركيب، والعجمة فى الاعلام خاصة، والالف والنون المضارعتان لالفى التأنيث.

سبب منع الصرف

المسئلة الثانية والعشرون: إنما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف، لان كل واحد منها فرع، والفعل فرع عن الاسم، فاذا حصل فى الاسم سببان من هذه التسعه صار ذلك الاسم شبيها بالفعل فى الفرعية، وتلك المشابهة تقتضى منع الصرف، فهذه مقدمات أربع: —

المقدمة الأولى فى بيان أن كل واحد من هذه التسعة فرع ، أما بيان أن العلمية فرع فلأن وضع الاسم للشىء لا يمكن إلا بعد صيرورته معلوما ، والشىء فى الأصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما ، وأما أن التأنيث فرع فبيانه تارة بحسب اللفظ وأخرى بحسب المعنى : أما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لماهيه فانها تقع على الذكر من تلك الماهية بلا زيادة وعلى الأنثى بزيادة علامة التأنيث ، وأما بحسب المعنى فلأن الذكر أكمل من الأنثى ، والكامل مقصود بالذات ، والناقص مقصود بالعرض ، وأما أن الوزن الخاص بالفعل أو الغالب عليه فرع فلأن وزن الفعل فرع للفعل ، والفعل فرع للاسم ، وفرع الفرع فرع وأما أن الوصف فرع فلأن الوصف فرع عن الموصوف ، وأما أن العدل فرع فلأن العدول عن الشىء إلى غيره مسبوق بوجود ذلك الأصل وفرع عليه ، وأما أن الجمع الذى ليس على زنته واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع ، لأنه لا يوجد إلا فيه ، والجمع فرع على الواحد لأن الكثرة فرع على الوحدة ، وفرع الفرع فرع ، وبهذا الطريق يظهر أن التركيب فرع ، وأما أن المعجمة فرع فلأن تكلم كل طائفة بلغة أنفسهم أصل وبلغة غيرهم فرع ، وأما أن الألف والنون فى سكران وأمثاله يفيدان الفرعية فلأن الألف والنون زائدان على جوهر الكلمة ، والزائد فرع ، فثبت بما ذكرنا أن هذه الأسباب التسعة توجب الفرعية .

المقدمة الثانية : فى بيان أن الفعل فرع ، والدليل عليه أن الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر فى زمان معين ، فوجب كونه فرعا على المصدر .

المقدمة الثالثة : أنه لما ثبت ما ذكرناه ثبت أن الاسم الموصوف بأمرين من تلك الأمور التسعة يكون مشابها للفعل فى الفرعية ومخالفا له فى كونه اسما فى ذاته ، والأصل فى الفعل عدم الإعراب كما ذكرنا ، فوجب أن يحصل فى مثل هذا الاسم أثران بحسب كل واحد من الاعتبارين المذكورين ، وطريقه أن يبقى إعرابها من أكثر الوجوه ، ويمنع من إعرابها من بعض الوجوه ، ليتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به .

المسئلة الثالثة والعشرون : إنما ظهر هذا الأثر فى منع التنوين والجر لأجل أن التنوين يدل على كمال حال الاسم ، فاذا ضعف الاسم بحسب حصول هذه الفرعية أزيل عنه ما دل على كمال حاله ، وأما الجر فلأن الفعل يحصل فيه الرفع والنصب ، وأما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت الأسماء مشابهة للفعل لا جرم سلب عنها الجر الذى هو من خواص الأسماء .

المسئلة الرابعة والعشرون : هذه الأسماء بعد أن سلب عنها الجر إما أن تترك ساكنة فى

حال الجر أو تحرك ، والتحريك أولى ، تنبيها على أن المانع من هذه الحركة عرضى لا ذاتى ، ثم النصب أول الحركات لأنا رأينا أن النصب حمل على الجر فى التثنية والجمع السالم ، فلزم هنا حمل الجر على النصب تحقيقاً للمعارضة .

المسئلة الخامسة والعشرون : اتفقوا على أنه إذا دخل على ما لا ينصرف الألف واللام أو أضيف انصرف كقوله : مررت بالأحمر ، والمساجد ، وعمركم ، ثم قيل : السبب فيه أن الفعل لا تدخل عليه الألف واللام والاضافة فعند دخولها على الاسم خرج الاسم عن مشابهة الفعل ، قال عبد القاهر : هذا ضعيف ، لأن هذه الأسماء إنما شابهت الأفعال لما حصل فيها من الوصفية ووزن الفعل ، وهذه المعانى باقية عند دخول الألف واللام والاضافة فيها فبطل قولهم : إنه زالت المشابهة وأيضا فحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الاسماء ثم إنها تدخل على الاسماء مع أنها تبقى غير منصرفة ، والجواب عن الأول : أن الاضافة ولام التعريف من خواص الاسماء فاذا حصلتا فى هذه الأسماء فهى وان ضعفت فى الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل إلا أنها قويت بسبب حصول خواص الأسماء فيها ، إذا عرفت هذا فنقول : أصل الاسمية يقتضى قبول الاعراب من كل الوجوه ، إلا أن المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضى ، فاذا صار هذا المعارض معارضا بشىء آخر ضعف المعارض ، فعاد المقتضى عاملا عمله ، وأما السؤال الثانى فجوابه : أن لام التعريف والاضافة أقوى من الفاعلية والمفعولية . لأن لام التعريف والاضافة يضادان التنوين ، والضدان متساويان فى القوة فلما كان التنوين دليلا على كمال القوة فكذلك الاضافة وحرف التعريف .

المسئلة السادسة والعشرون : لو سميت رجلا بأحمر لم تصرفه ، بالاتفاق ، لاجتماع العلمية ووزن الفعل ، أما إذا نكرته فقال سيبويه : لا أصرفه ، وقال الأخفش : أصرفه . واعلم أن الجمهور يقولون فى تقرير مذهب سيبويه على ما يحكى أن المازنى قال : قلت للاخفش : كيف قلت مررت بنسوة أربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل ؟ قال : لأن أصله الاسمية فقلت : فكذا لا تصرف أحمر اسم رجل إذا نكرته لأن أصله الوصفية ، قال المازنى : فلم يأت الأخفش بمقنع ، وأقول : كلام المازنى ضعيف ، لأن الصرف ثبت على وفق الأصل فى قوله : « مررت بنسوة أربع » لأنه يكفى عود الشىء إلى حكم الأصل أدنى سبب ، بخلاف المنع من الصرف ؛ فانه على خلاف الاصل فلا يكفى فيه إلا السبب القوى ، وأقول : الدليل على صحة مذهب سيبويه أنه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير

منصرف ، أما المقدمة الأولى فهى إنما تتم بتقرير ثلاثة أشياء : الاول : ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر ، والثانى الوصفية ، والدليل عليه أن العلم إذا نكر صار معناه الشىء الذى يسمى بذلك الاسم . فاذا قيل « رب زيد رأيته » كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد رأيته ، ومعلوم أن كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لا ذات ، والثالث : أن الوصفية أصلية ، والدليل عليه أن لفظ الأحمر حين كان وصفا معناه الاتصاف بالحمرة ، فاذا جعل علما ثم نكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم ، وكونه كذلك صفة إضافية عارضة له ، فالمفهومان اشتركا فى كون كل واحد منهما صفة إلا أن الأول يفيد صفة حقيقية والثانى يفيد صفة إضافية ، والقدر المشترك بينهما كونه صفة ، فثبت بما ذكرنا أنه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الأصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه .

فإن قيل : يشكل ما ذكرتم بالعلم الذى ما كان وصفا فإنه عند التنكير ينصرف مع أنه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذى ذكرتم .

قلنا إنه وان صار عند التنكير وصفا إلا أن وصفيته ليست أصلية لأنها ماكانت صفة قبل ذلك بخلاف الأحمر فانه كان صفة قبل ذلك ، والشىء الذى يكون فى الحال صفة مع أنه كان قبل ذلك صفة كان أقوى فى الوصفية مما لا يكون كذلك ، فظهر الفرق .

واحتج الاخفش بأن المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية ، والعارض الموجود لا يصح معارضا ، لأنه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكرا ، والموصوف باق عند وجود الصفة ، فالعلمية قائمة فى هذه الحالة ، والعلمية تنافى الوصفية ، فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف . والجواب : أنا بينا بالدليل العقلى أن العلم إذا جعل منكرا صار وصفا فى الحقيقة فسقط هذا الكلام .

المسئلة السابعة والعشرون : قال سيبويه : السبب الواحد لا يمنع الصرف ، خلافا للكوفيين ، حجة سيبويه أن المقتضى للصرف قائم ، وهو الاسمية ، والسببان أقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الاصل . وحجة الكوفيين قولهم المقدم ، وقد قيل أيضاً : —

وما كان حصن ولا حابس يفوقان مرداس فى مجمع

وجوابه أن الرواية الصحيحة فى هذا البيت : يفوقان شيخى فى مجمع .

المسئلة الثامنة والعشرون : قال سيبويه : مالا ينصرف يكون فى موضع الجر مفتوحا

واعترضوا عليه بأن الفتح من باب البناء ، وما لا ينصرف غير مبنى ، وجوابه أن الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان أنها إعرابية أو بنائية .

المسئلة التاسعة والعشرون : إعراب الأسماء ثلاثة : الرفع ، والنصب ، والجر ، وكل واحد منها علامة على معنى ، فالرفع علم الفاعلية ، والنصب علم المفعولية ، والجر علم الاضافة وأما التوابع فانها فى حركاتها مساوية للمتبوعات .

سر ارتفاع الفاعل وانتصاب المفعول

المسئلة الثلاثون : السبب فى كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه : —

(الأول) : أن الفاعل واحد ، والمفعول أشياء كثيرة ، لأن الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد ، والى مفعولين ، والى ثلاثة ، ثم يتعدى أيضا الى المفعول له ، والى الظرفين ، والى المصدر والحال ، فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف الحركات وهو النصب ، ولما قل الفاعل اختير له أثقل الحركات وهو الرفع ، حتى تقع الزيادة فى العدد مقابلة للزيادة فى المقدار فيحصل الاعتدال .

(الثانى) : أن مراتب الموجودات ثلاثة : مؤثر لايتأثر وهو الأقوى ، وهو درجة الفاعل ومتأثر لايؤثر وهو الأضعف ، وهو درجة المفعول ، وثالث يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار وهو المتوسط ، وهو درجة المضاف اليه ، والحركات أيضا ثلاثة : أقواها الضمة وأضعفها الفتحة وأوسطها الكسرة ، فألحقوا كل نوع بشبيهه ، فجعلوا الرفع الذى هو أقوى الحركات للفاعل الذى هو أقوى الاقسام ، والفتح الذى هو أضعف الحركات للمفعول الذى هو أضعف الأقسام والجر الذى هو المتوسط للمضاف اليه الذى هو المتوسط من الأقسام .

(الثالث) : الفاعل مقدم على المفعول ؛ لأن الفعل لايستغنى عن الفاعل ، وقد يستغنى عن المفعول ، فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية ، فلا جرم أعطوه أثقل الحركات عند قوة النفس ، وجعلوا أخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك .

أنواع المرفوعات وأصلها

المسئلة الحادية والثلاثون : المرفوعات سبعة : الفاعل ، والمبتدأ ، وخبره ، واسم كان ، واسم ما ولا المشبهتين بليس ، وخبر ان ، وخبر لا النافية للجنس ، ثم قال الخليل الأصل فى الرفع الفاعل ، والبواقى مشبهة به ، وقال سيبويه : الأصل هو المبتدأ ، والبواقى مشبهة به ، وقال الاخفش : كل واحد منهما أصل بنفسه ، واحتج الخليل بأن جعل الرفع اعرابا للفاعل أولى من جعله اعرابا للمبتدأ ، والأولوية تقتضى الأولية : بيان الأول : أنك اذا قلت « ضرب زيد بكر » باسكان المهملتين لم يعرف أن الضارب من هو والمضروب من هو أما اذا قلت « زيد

قائم » باسكانهما عرفت من نفس اللفظتين أن المبتدا أيهما والخبر أيهما ، فثبت أن افتقار الفاعل الى الاعراب أشد ، فوجب أن يكون الاصل هو . وبيان الثانى أن الرفعية حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر ، فلا يكون فيها دلالة على خصوص كونه مبتدأ ولا على خصوص كونه خبرا ، أما لاشك أنه فى الفاعل يدل على خصوص كونه فاعلا ، فثبت أن الرفع حق الفاعل ، إلا أن المبتدأ لما أشبه الفاعل فى كونه مسندا إليه جعل مرفوعا رعاية لحق هذه المشابهة . وحجة سيبويه : أنا بينا أن الجملة الاسمية مقدمة على الجمل الفعلية ، فاعراب الجملة الاسمية يجب أن يكون مقدما على اعراب الجمة الفعلية ، والجواب : أن الفعل أصل فى الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة . وحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للخليل .

أنواع المفاعيل

المسئلة الثانية والثلاثون : المفاعيل خمسة ، لأن الفاعل لابد له من فعل وهو المصدر ، ولا بد لذلك الفعل من زمان ، ولذلك الفاعل من عرض ، ثم قد يقع ذلك الفعل فى شىء آخر وهو المفعول به ، وفى مكان ، ومع شىء آخر ، فهذا ضبط القول فى هذه المفاعيل . وفيه مباحث عقلية : (أحدها) أن المصدر قد يكون هو نفس المفعول به كقولنا « خلق الله العالم » فان خلق العالم لو كان مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير له ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك ينافى كونه مخلوقا وان كان حادثا افتقر خلقه الى خلق آخر ولزم التسلسل (وثانيها) : أن فعل الله يستغنى عن الزمان ، لأنه لو افتقر إلى زمان وجب أن يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر ولزم التسلسل (وثالثها) : أن فعل الله يستغنى عن العرض ؛ لأن ذلك العرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل ، وهو محال .

عامل النصب فى المفاعيل

المسئلة الثالثة والثلاثون : اختلفوا فى العامل فى نصب المفعول على أربعة أقوال : الأول : وهو قول البصريين — أن الفعل وحده يقتضى رفع الفاعل ونصب المفعول ، والثانى : وهو قول الكوفيين — أن مجموع الفعل والفاعل يقتضى نصب المفعول ، والثالث : وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين — أن العامل هو الفاعل فقط ، والرابع : وهو قول خلف الأحمر من الكوفيين — أن العامل فى الفاعل معنى الفاعلية ، وفى المفعول معنى المفعولية .

حجة البصريين أن العامل لابد وأن يكون له تعلق بالمعمول ، وأحد الاسمين لاتعلق له بالآخر ، فلا يكون له فيه عمل البتة ، وإذا سقط لم يبق العمل إلا للفعل .

حجة المخالف أن العامل الواحد لايصدر عنه أثران لما ثبت أن الواحد لايصدر عنه

إلا أثر واحد. قلنا: ذاك فى الموجبات، أما فى المعرفات فممنوع.

واحتج خلف بأن الفاعلية صفة قائمة بالفاعل، والمفعولية صفة قائمة بالمفعول، ولفظ الفعل مباين لهما، وتعليل الحكم بما يكون حاصلا فى محل الحكم أولى من تعليله بما يكون مباينا له، وأجيب عنه بأنه معارض بوجه آخر: وهو أن الفعل أمر ظاهر، وصفة الفاعلية والمفعولية أمر خفى، وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر أولى من تعليله بالصفة الخفية والله أعلم.

الباب السابع

فى اعراب الفعل

إعراب الفعل

اعلم أن قوله: (أعوذ) يقتضى إسناد الفعل إلى الفاعل، فوجب علينا أن نبحث عن هذه المسائل.

المسئلة الأولى: إذا قلنا فى النحو فعل وفاعل، فلا نريد به ما يذكره علماء الأصول لانا نقول: «مات زيد» وهو لم يفعل، ونقول من طريق النحو: مات فعل، وزيد فاعله، بل المراد أن الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشىء غير معين فى زمان غير معين، فإذا صرحنا بذلك الشىء الذى حصل المصدر له فذاك هو الفاعل، ومعلوم أن قولنا حصل المصدر له أعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام، أولا بأختياره كقولنا مات، فإن قالوا: الفعل كما يحصل فى الفاعل فقد يحصل فى المفعول، قلنا: ان صيغة الفعل من حيث هى تقتضى حصول ذلك المصدر لشىء ما هو الفاعل، ولا تقتضى حصوله للمفعول، بدليل أن الأفعال اللازمة غنية عن المفعول.

وجوب تقديم الفعل

المسئلة الثانية: الفعل يجب تقديمه على الفاعل، لأن الفعل — اثباتا كان أو نفيا يقتضى أمرا ما يكون هو مسندا إليه، لحصول ماهية الفعل فى الذهن يستلزم حصول شىء يسند الذهن ذلك الفعل إليه، والمنتقل إليه متأخر بالرتبة عن المنتقل عنه، فلما وجب كون الفعل مقدما على الفاعل فى الذهن وجب تقدمه عليه فى الذكر. فان قالوا: لا نجد فى العقل فرقا بين قولنا «ضرب زيد» وبين قولنا «زيد ضرب» قلنا: الفرق ظاهر، لانا إذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ أن يحكم بإسناد معنى آخر إليه، أما إذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن بإسناد هذا المفهوم إلى شىء ما، إذا عرفت هذا فنقول: إذا قلنا: «ضرب زيد»

فقد حكم الذهن بإسناد مفهوم ضرب إلى شيء ، ثم يحكم الذهن بأن ذلك الشيء هو زيد الذى تقدم ذكره ، فحينئذ قد أخبر عن زيد بأنه هو ذلك الشيء الذى أسند الذهن مفهوم ضرب إليه ، وحينئذ يصير قولنا : زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدأ .

ارتباط الفعل بالفاعل

المسئلة الثالثة : قالوا : الفاعل كالجزء من الفعل ، والمفعول ليس كذلك ، وفى تقريره وجوه : الأول : أنهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع أربع متحركات ، وهم يحترزون عن تواليها فى كلمة واحدة ، وأما بقرة فانما احتملوا ذلك فيها لأن التاء زائدة ، واحتملوا ذلك فى المفعول كقولهم ضربك ، وذلك يدل على أنهم اعتقدوا أن الفاعل جزء من الفعل ، وان المفعول منفصل عنه ، الثانى : أنك تقول : الزيدان قاما أظهرت الضمير للفاعل ، وكذلك إذا قلت زيد ضرب وجب أن يكون الفعل مسند إلى الضمير المستكن طردا للباب ، والثالث : وهو الوجه العقلى — أن مفهوم قولك ضرب هو أنه حصل الضرب لشيء ما فى زمان مضى ، فذلك الشيء الذى حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب ، فثبت أن الفاعل جزء من الفعل .

الاضمار قبل الذكر

المسئلة الرابعة : الاضمار قبل الذكر على وجوه : أحدها : أن يحصل صورة ومعنى ، كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور أنه لايجوز لأنك رفعت غلامه بضرب فكان واقعا موقعه والشيء إذا وقع موقعه لم تجز إزالته عنه ، وإذا كان كذلك كانت الهاء فى قولك غلامه ضميرا قبل الذكر ، وأما قول النابغة : —

جزى ربه عنى عدى بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

فجوابه : أن الهاء عائدة إلى مذكور متقدم ، وقال ابن جنى : وانا أجيز أن تكون الهاء فى قوله ربه عائدة على عدى خلافا للجماعة ، ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص ، وأقول : الأولى فى تقريره أن يقال : الفعل من حيث أنه فعل كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدى لا يستغنى عن المفعول ، وذلك لأن الفاعل هو المؤثر ، والمفعول هو القابل ، والفعل مفتقر إليهما ولا تقدم لأحدهما على الآخر ، أقصى ما فى الباب ان يقال ان الفاعل مؤثر ، والمؤثر أشرف من القابل ، فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه ، لانا بينا ان الفعل المتعدى مفتقر إلى المؤثر وإلى القابل معا ، وإذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب أيضاً جواز تقديم المفعول على الفاعل .

القسم الثانى : وهو أن يتقدم المفعول على الفاعل فى الصورة لا فى المعنى ؛ وهو كقولك ضرب غلامه زيد : فغلامه مفعول ، وزيد فاعل ، ومرتبة ، المفعول بعد مرتبة الفاعل ، إلا أنه وأن تقدم فى اللفظ لكنه متأخر فى المعنى .

والقسم الثالث : وهو أن يقع فى المعنى لا فى الصورة ، كقوله تعالى (وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات) فههنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل فى الصورة ، لكنه حاصل فى المعنى ، لأن الفاعل مقدم فى المعنى ، ومتى صرح بتقديمه لزم الاضمار قبل الذكر .

اظهار الفاعل واضماره

المسئلة الخامسة : الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد ، وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت وضربنا ، ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب ، فتنوى فى ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد ، ومن اضمار الفاعل قولك إذا كان غدا فأتنى ، أى : إذا كان ما نحن عليه غدا .

قد يحذف الفعل

المسئلة السادسة : الفعل قد يكون مضمرا ، يقال : من فعل ؟ فتقول : زيد ، والتقدير فعل زيد ، ومنه قوله تعالى (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) والتقدير وان استجارك أحد من المشركين .

التنازع فى العمل

المسئلة السابعة : إذا جاء فعلان معطوفا أحدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون معمولا لهما فهذا على قسمين ، لان الفعلين : اما أن يقتضيا عملين متشابهين ، أو مختلفين وعلى التقديرين فاما أن يكون الاسم المذكور بعدهما واحدا ، أو أكثر فهذه أقسام أربعة .

القسم الاول : أن يذكر فعلان يقتضيان عملا واحدا ، ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا ، كقولك : قام وقعد زيد ، فزعم الفراء أن الفعلين جميعا عاملان فى زيد ، والمشهور أنه لا يجوز ؛ لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين ، والاقرب راجح بسبب القرب ، فوجب إحالة الحكم عليه ، وأجاب الفراء بأن تعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع فى المؤثرات ، أما فى المعرفات فجائز ، وأجيب عنه بأن المعرف يوجب المعرفة ، فيعود الامر إلى اجتماع المؤثرين فى الاثر الواحد .

القسم الثانى : إذا كان الاسم غير مفرد ، وهو كقولك : قام وقعد أخواك ، فههنا إما أن ترفعه بالفعل الاول ، أو بالفعل الثانى ، فان رفعته بالاول قلت : قام وقعدا أخواك ، لان التقدير قام أخواك وقعدا ، أما إذا أعملت الثانى جعلت فى الفعل الاول ضمير الفاعل ، لان الفعل لايخلوا من فاعل مضمر أو مظهر ، تقول : قاما وقعد أخواك ، وعند البصريين أعمال الثانى أولى ، وعند الكوفيين أعمال الاول أولى ، حجة البصريين أن أعمالهما معا ممتنع ، فلا بد من

أعمال أحدهما ، والقرب مرجح ، فاعمال الأقرب أولى ، وحجة الكوفيين أنا إذا أعملنا الأقرب وجب إسناد الفعل المتقدم إلى الضمير ، ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر ، وذلك أولى بوجوب الاحتراز عنه .

القسم الثالث : ما إذا اقتضى الفعلان تأثيرين متناقضين ، وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا ، فيقول البصريون إن أعمال الأقرب أولى ، خلافا للكوفيين ، حجة البصريين وجوه ؛ الأول : قوله تعالى « آتونى أفرغ عليه قطرا » فحصل ههنا فعلان كل واحد منهما يقتضى مفعولا : فاما أن يكون الناصب لقوله قطرا هو قوله آتونى أو أفرغ ، والأول باطل ، وإلا صار التقدير آتونى قطرا ، وحينئذ كان يجب أن يقال أفرغه عليه . ولما لم يكن كذلك علمنا أن الناصب لقوله قطرا هو قوله أفرغ ؛ الثانى : قوله تعالى « هاؤم اقرؤا كتابيه » فلو كان العامل هو الأبعد لقيل هاؤم اقرؤه ، وأجاب للكوفيون عن هذين الدليليين بأنهما يدلان على جواز أعمال الاقرب ، وذلك لا نزاع فيه ، وإنما النزاع فى أنا نجوز أعمال الأبعد ، وأنتم تمنعونه وليس فى الآية ما يدل على المنع . الحجة الثالثة للبصريين أنه يقال : ما جاءنى من أحد ، فالفعل رافع ، والحرف جار ، ثم يرجح الجار لأنه هو الأقرب . الحجة الرابعة : أن اهمالها وإعمالها لايجوز ، ولابد من الترجيح ، والقرب مرجح ، فاعمال الأقرب أولى .

واحتج الكوفيون بوجوه : الأول أنا بينا أن الإسم المذكور بعد الفعلين إذا كان مثنى أو مجموعا فاعمال الثانى يوجب فى الاول الاضمار قبل الذكر وانه لا يجوز ، فوجب القول بأعمال الأول هناك ، فإذا كان الاسم مفردا وجب أن يكون الأمر كذلك طردا للباب . الثانى : أن الفعل الأول وجد معمولا خاليا عن العائق ، لان الفعل لابد له من مفعول ، والفعل الثانى وجد المعمول بعد أن عمل الاول فيه ، وعمل الأول فيه عائق عن عمل الثانى فيه ومعلوم أن أعمال الخالى عن العائق أولى من اعمال العامل المقرون بالعائق .

القسم الرابع : إذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى أو مجموعا فإن أعملت الفعل الثانى قلت ضربت وضربنى الزيدان وضربت وضربنى الزيدون ، وإن أعملت الاول قلت ضربت وضربانى الزيدين وضربت وضربونى الزيدين .

المسئلة الثامنة : قول امرىء القيس : —

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة   كفانى ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسعى لمجد مؤثل   وقد يدرك المجد المؤثل أمثالى

فقوله كفانى ولم أطلب ليسا متوجهين إلى شيء واحد ، لأن قوله كفانى موجه إلى قليل من المال ، وقوله ولم أطلب غير موجه إلى قليل من المال ، وإلا لصار التقدير فلو أن ما أسعى لادنى معيشة لم أطلب قليلا من المال ، وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فيلزم حينئذ أنه ما سعى لأدنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا من المال ، وهذا متناقض ، فثبت أن المعنى ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفانى قليل من المال ولم أطلب الملك ، وعلى هذا التقدير فالفعلان غير موجهين إلى شيء واحد ، ولنكتف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض فى التفسير .

القسم الثانى من هذا الكتاب المشتمل على تفسير (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) فى المباحث النقلية والعقلية ، وفيه أبواب : —

الباب الأول

فى المسائل الفقهية المستنبطة من قولنا (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

وقت قراءة الاستعاذة

المسئلة الأولى : اتفق الأكثرون على أن وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة ، وعن النخعى أنه بعدها ، وهو قول داود الأصفهانى ، وإحدى الروايتين عن ابن سيرين ، وهؤلاء قالوا : الرجل إذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها وقال (آمين) فبعد ذلك يقول : أعوذ بالله والأولون احتجوا بما روى جبير بن مطعم أن النبى صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال : الله أكبر كبيرا ثلاث مرات ، والحمد لله كثيرا ثلاث مرات ، وسبحان الله بكرة وأصيلا ثلاث مرات ، ثم قال : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزة ونفخه ونفثه .

واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) دلت هذه الآية على أن قراءة القرآن شرط ، وذكر الاستعاذة جزاء ، والجزاء متأخر عن الشرط ، فوجب أن تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن ، ثم قالوا : وهذا موافق لما فى العقل ، لأن من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم ، فلو دخله العجب فى أداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب ، لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث مهلكات » وذكر منها إعجاب المرء بنفسه ، فلهذا السبب أمره الله سبحانه وتعالى بأن يستعيذ من الشيطان ، لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن المراد من قوله تعالى) فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) أى إذا أردت قراءة القرآن فاستعذ ، كما فى قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) والمعنى

إذا أردتم القيام إلى الصلاة ، لأنه يقال : ترك الظاهر فى موضع الدليل لا يوجب تركه فى سائر المواضع لغير دليل .

أما جمهور الفقهاء فقالوا : لا شك أن قوله (فاذا قرأت القرآن فاستعذ) يحتمل أن يكون المراد منه إذا أردت ، وإذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الآية وبين الخبر الذى رويناه ، ومما يقوى ذلك من المناسبات العقلية ، أن المقصود من الاستعاذة نفى وساوس الشيطان عند القراءة ، قال تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان) وإنما أمر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب .

وأقول : ههنا قول ثالث : وهو أن يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر ، وبعدها بمقتضى القرآن ، جمعاً بين الدليلين بقدر الامكان .

حكم الاستعاذة

المسئلة الثانية : قال عطاء : الاستعاذة واجبة لكل قراءة ، سواء كانت فى الصلاة أو فى غيرها ، وقال ابن سيرين : إذا تعوذ الرجل مرة واحدة فى عمره فقد كفى فى إسقاط الوجوب وقال الباقون : إنها غير واجبة .

حجة الجمهور أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يعلم الأعرابى الاستعاذة فى جملة أعمال الصلاة ولقائل أن يقول : إن ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة ، فلا يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها .

واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه : الاول : أنه عليه السلام واظب عليه ، فيكون واجبا لقوله تعالى (واتبعوه) .

الثانى : أن قوله تعالى (فاستعذ) أمر ، وهو للوجوب ، ثم إنه يجب القول بوجوبه عند كل القراءات ، لانه تعالى قال (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل ، والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة .

الثالث : أنه تعالى أمر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم ، لان قوله (فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) مشعر بذلك ، ودفع شر الشيطان واجب ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فوجب أن تكون الاستعاذة واجبة .

الرابع : أن طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة ، فهذا ما لخصناه فى هذه المسئلة .

التعوذ فى الصلاة

المسئلة الثالثة : التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين ، وقال مالك لا يتعوذ فى

المكتوبة ويتعوذ فى قيام شهر رمضان ، لنا الآية التى تلوناها ، والخبر الذى رويناه ، وكلاهما يفيد الوجوب ، فان لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندب .

هل يسر بالتعوذ أو يجهر

المسئلة الرابعة : قال الشافعى رضى الله عنه فى الأم : روى أن عبد الله بن عمر لما قرأ أسر بالتعوذ ؛ وعن أبى هريرة أنه جهر به ، ثم قال : فإن جهر به جاز ، وان أسر به أيضاً جاز وقال فى الاملاء : ويجهر بالتعوذ ، فإن أسر لم يضر ، بين أن الجهر عنده أولى ، وأقول : الاستعاذة إنما تقرأ بعد الافتتاح وقبل الفاتحة ، فان ألحقناها بما قبلها لزم الاسرار ، وان ألحقناها بالفاتحة لزم الجهر ، إلا أن المشابهة بينها وبين الافتتاح أتم ، لكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء ، ولأن الجهر كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية ، والأصل هو العدم .

هل يتعوذ فى كل ركعة

المسئلة الخامسة : قال الشافعى رضى الله عنه فى الام : قيل انه يتعوذ فى كل ركعة ، ثم قال : والذى أقوله إنه لا يتعوذ إلا فى الركعة الأولى ، وأقول : له أن يحتج عليه بأن الأصل هو العدم ، وما لأجله أمرنا بذكر الاستعاذة هو قوله : (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) وكلمة إذا لا تفيد العموم ، ولقائل أن يقول : قد ذكرنا أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية ، فيلزم أن يتكرر الحكم بتكرر العلة ، والله أعلم .

صيغ الاستعاذة

المسئلة السادسة : أنه تعالى قال فى سورة النحل (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) وقال فى سورة أخرى (إنه هو السميع العليم) وفى سورة ثالثة (انه سميع عليم) فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعى : واجب أن يقول ، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول أبى حنيفة ، قالوا : لأن هذا النظم موافق لقوله تعالى : فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ، وموافق أيضاً لظاهر الخبر الذى رويناه عن جبير بن مطعم ، وقال أحمد : الاولى أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم إنه هو السميع العليم جمعا بين الآيتين ، وقال بعض أصحابنا الأولى أن يقول : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، لأن هذا أيضاً جمع بين الآيتين ، وروى البيهقى فى كتاب السنن باسناده عن أبى سعيد الخدرى أنه قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، وقال الثورى والأوزاعى : الأولى أن يقول : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم ، وروى الضحاك عن ابن عباس أن أول ما نزل جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام قال : قل يا محمد : أستعيذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، ثم قال : قل (بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذى خلق) .

وبالجملة فالاستعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون مانعا من الاستغراق فى الله، والتسمية توجه القلب إلى هيبة جلال الله ، والله الهادى .

هل التعوذ للقراءة أو للصلاة

المسئلة السابعة : التعوذ فى الصلاة لأجل القراءة أم لأجل الصلاة ؟ عند أبى حنيفة ومحمد أنه لأجل القراءة ، وعند أبى يوسف أنه لأجل الصلاة ، ويتفرع على هذا الأصل فرعان : الفرع الأول : أن المؤتم هل يتعوذ خلف الامام أم لا؟ عندهما لايتعوذ ، لأنه لايقرأ ، وعنده يتعوذ ، وجه قولهما قوله تعالى : (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) علق الاستعاذة على القراءة ، ولا قراءة على المقتدى ، فلا يتعوذ ، ووجه قول أبى يوسف أن التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة ، ولما لم يكن كذلك بل كرر بتكرر الصلاة دل على أنها للصلاة لا للقراءة ، الفرع الثانى : إذا افتتح صلاة العيد فقال : سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول : أعوذ بالله ثم يكبر أم لا ؟ عندهما أنه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند أبى يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات .

وبقى من مسائل الفاتحة أشياء نذكرها ههنا : —

السنة فى القراءة

المسئلة الثامنة : السنة أن يقرأ القرآن على الترتيل ، لقوله تعالى (ورتل القرآن ترتيلا) والترتيل هو أن يذكر الحروف والكلمات مبينة ظاهرة ، والفائدة فيه أنه إذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معانى تلك الألفاظ ، وأفهم غيره تلك المعانى ، وإذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم ، فكان الترتيل أولى ، فقد روى أبو داود باسناده عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يقال لصاحب القرآن اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل فى الدنيا » قال أبو سليمان الخطابى : جاء فى الأثر أن عدد آى القرآن على عدد درج الجنة ، يقال للقارىء : اقرأ وارق فى الدرج على عدد ما كنت تقرأ من القرآن ، فمن استوفى قراءة جميع آى القرآن استولى على أقصى الجنة .

المسئلة التاسعة : إذا قرأ القرآن جهرا فالسنة أن يجيد فى القراءة ، روى أبو داود عن البراء ابن عازب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « زينوا القرآن بأصواتكم » .

المسئلة العاشرة : المختار عندنا أن اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلاة ، ويدل على أن المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسر ، فوجب أن يسقط التكليف بالفرق ، بيان المشابهة من وجوه : الأول : أنهما من الحروف المجهورة ، والثانى : أنهما من الحروف الرخوة ، والثالث : أنهما من الحروف المطبقة ، والرابع : أن الظاء وان كان مخرجه من بين طرف

اللسان وأطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس إلا أنه حصل فى الضاد انبساط لأجل رخاوتها وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء ، والخامس : أن النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال عليه الصلاة والسلام : « أنا أفصح من نطق بالضاد » فثبت بما ذكرنا أن المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وأن التمييز عسر ، وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى أزمنة الصحابة ، لاسيما عند دخول العجم فى الاسلام ، فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسئلة البتة علمنا أن التمييز بين هذين الحرفين ليس فى محل التكليف .

المسئلة الحادية عشرة : اختلفوا فى أن اللام المغلظة هل هى من اللغات الفصيحه أم لا ؟ وبتقدير أن يثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على أنه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لأن الانتقال من الكسرة إلى التلفظ باللام المغلظة ثقيل على اللسان، فوجب نفيه عن هذه اللغة .

لا تجوز الصلاة بالشاذة

المسئلة الثانية عشرة : اتفقوا على أنه لا يجوز فى الصلاة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد أو بضم اللام من لله ، لأن الدليل ينفى جواز القراءة بها مطلقا ، لأنها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها فى الشهرة إلى حد التواتر ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنها ليست من القرآن ، إلا أنا عدلنا عن هذا الدليل فى جواز القراءة خارج الصلاة فوجب أن تبقى قراءتها فى الصلاة على أصل المنع .

المسئلة الثالثة عشرة : اتفق الأكثرون على أن القرآت المشهورة منقوله بالنقل المتواتر وفيه إشكال : وذلك لأنا نقول : هذه القراءات المشهورة إما أن تكون منقولة بالنقل المتواتر أو لا تكون ، فإن كان الأول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر أن الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها فى الجواز ، وإذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر ، فوجب أن يكون الذاهبون إلى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للتفسيق إن لم يلزمهم التكفير ، لكننا نرى أن كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ، ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها ، فوجب أن يلزم فى حقهم ما ذكرناه ، وأما إن قلنا إن هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الآحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين ، وذلك باطل بالإجماع ، ولقائل أن يجيب عنه فيقول : بعضها متواتر ، ولا خلاف بين الأمة فيه ، وتجويز القراءة بكل واحد منها ، وبعضها من باب الآحاد وكون بعض القراءات من باب الآحاد لا يقتضى خروج القرآن بكليته عن كونه قطعيا ، والله أعلم .

الباب الثانى

فى المباحث العقلية المستنبطة من قولنا (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

اعلم أن الكلام فى هذا الباب يتعلق بأركان خمسة : الاستعاذة ، والمستعيذ ، والمستعاذ به ، والمستعاذ منه ، والشيء الذى لأجله تحصل الاستعاذة .

الركن الأول : فى الاستعاذة ، وفيه مسائل : —

تفسير الاستعاذة

المسئلة الأولى : فى تفسير قولنا : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول : قوله « أعوذ » مشتق من العوذ ، وله معنيان : أحدهما : الالتجاء والاستجارة ، والثانى : الالتصاق يقال « أطيب اللحم عوذه » وهو ما التصق منه بالعظم ، فعلى الوجه الأول معنى قوله أعوذ بالله أى : ألتجيء إلى رحمة الله تعالى وعصمته ، وعلى الوجه الثانى معناه ألتصق نفسى بفضل الله وبرحمته .

وأما الشيطان ففيه قولان : الأول أنه مشتق من الشطن ، وهو البعد ، يقال : شطن دارك أى بعد ، فلا جرم سمى كل متمرد من جن وإنس ودابة شيطانا لبعده من الرشاد والسداد ، قال الله تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن) فجعل من الانس شياطين ، وركب عمر برذونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد إلا تبخترا فنزل عنه وقال : ما حملتمونى الا على شيطان . والقول الثانى أن الشيطان مأخوذ من قوله شاط يشيط إذا بطل ، ولما كان كل متمرد كالباطل فى نفسه بسبب كونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه سمى شيطانا .

وأما الرجيم فمعناه المرجوم ، فهو فعيل بمعنى مفعول . كقولهم : كف خضيب أى مخضوب ورجل لعين ، أى ملعون ، ثم فى كونه مرجوما وجهان : الأول : أن كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى ، قال الله تعالى (اخرج منها فانك رجيم) واللعن يسمى رجما ، وحكى الله تعالى عن والد إبراهيم عليه السلام أنه قال له (لئن لم تنته لارجمنك) قيل عنى به الرجم بالقول ، وحكى الله تعالى عن قوم نوح أنهم قالوا (لئن لم تنته يانوح لتكونن من المرجومين) وفى سورة يس (لئن لم تنتهوا لنرجمنكم) والوجه الثانى أن الشيطان إنما وصف بكونه مرجوما لأنه تعالى أمر الملائكة برمى الشياطين بالشهب والثواقب طردا لهم من السموات ، ثم وصف بذلك كل شرير متمرد .

وأما قوله : (إن الله هو السميع العليم) ففيه وجهان : الأول : أن الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم أن الوسوسة كأنها حروف خفية فى قلب الانسان ، ولا يطلع عليها أحد ، فكأن العبد يقول : يامن هو على هذه الصفة التى يسمع بها كل مسموع ، ويعلم كل سر خفى أنت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها ، وأنت القادر على دفعها عنى ، فادفعها عنى بفضلك ، فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم أولى بهذا الموضع من سائر الأذكار ، الثانى : أنه إنما تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن ، وهو قوله تعالى : (وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم) وقال فى حم السجدة (انه هو السميع العليم) .

المسئلة الثانية : فى البحث العقلى عن ماهية الاستعاذة : اعلم أن الاستعاذة لا تتم إلا بعلم وحال وعمل ، أما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع جميع المضار الدينية والدنيوية ، وان الله تعالى قادر على إيجاد جميع المنافع الدينية والدنيوية وعلى دفع جميع المضار الدينية والدنيوية قدرة لا يقدر أحد سواه على دفعها عنه . فإذا حصل هذا العلم فى القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة فى القلب ، وهى انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع إلى الله تعالى والخضوع له ، ثم إن حصول تلك الحالة فى القلب يوجب حصول صفة أخرى فى القلب وصفة فى اللسان ، أما الصفة الحاصلة فى القلب فهى أن يصير العبد مريدا لأن يصونه الله تعالى عن الآفات ويخصه بافاضة الخيرات والحسنات وأما الصفة التى فى اللسان فهى أن يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى ، وذلك الطلب هو الاستعاذة ، وهو قوله (أعوذ بالله) إذا عرفت ما ذكرنا يظهر لك أن الركن الأعظم فى الاستعاذة هو علمه بالله ، وعلمه بنفسه ، أما علمه بالله فهو أن يعلم كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع المعلومات ، فانه لو لم يكن الأمر كذلك لجاز أن لا يكون الله عالما به ولا بأحواله ، فعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة به عبثا ، ولا بد وأن يعلم كونه قادرا على جميع الممكنات وإلا فربما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ، ولا بد أن يعلم أيضا كونه جوادا مطلقا ، إذ لو كان البخل عليه جائزا لما كان فى الاستعاذة فائدة ، ولا بد أيضاً وأن يعلم أنه لا يقدر أحد سوى الله تعالى على أن يعينه على مقاصده ، إذ لو جاز أن يكون غير الله يعينه على مقاصده لم تكن الرغبة قوية فى الاستعاذة بالله ، وذلك لا يتم إلا بالتوحيد المطلق وأعنى بالتوحيد المطلق أن يعلم أن مدبر العالم واحد ، وأن يعلم أيضاً أن العبد غير مستقل بأفعال نفسه ، إذ لو كان مستقلا بأفعال نفسه لم يكن فى الاستعاذة بالغير فائدة ، فثبت بما ذكرنا أن العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه أن يقول :

(أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) ومن الناس من يقول : لا حاجة فى هذا الذكر إلى العلم بهذه المقدمات ، بل الانسان إذا جوز كون الأمر كذلك حسن منه أن يقول : أعوذ بالله على سبيل الاجمال ، وهذا ضعيف جداً لأن إبراهيم عليه السلام عاب أباه فى قوله : (لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) فبتقدير أن لا يكون الإله عالما بكل المعلومات قادراً على جميع المقدورات كان سؤاله سؤالا لمن لا يسمع ولا يبصر ، وكان داخلا تحت ما جعله إبراهيم عليه السلام عيبا على أبيه ، وأما علم العبد بحال نفسه فلا بد وأن يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام ، وأن يعلم أيضاً أنه بتقدير أن يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا ابقاؤها عند وجودها ، إذا عرفت هذا فنقول : إنه إذا حصلت هذه العلوم فى قلب العبد وصار مشاهدا لها متيقنا فيها وجب أن يحصل فى قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع ، وحينئذ يحصل فى قلبه الطلب ، وفى لسانه اللفظ الدال على ذلك الطلب ، وذلك هو قوله : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) والذى يدل على كون الإنسان عاجزا عن تحصيل مصالح نفسه فى الدنيا والآخرة ان الصادر عن الإنسان إما العمل وإما العلم ، وهو فى كلا البابين فى الحقيقة فى غاية العجز ، أما العلم فما أشد الحاجة فى تحصيله إلى الإستعاذة بالله ، وفى الاحتراز عن حصول ضده إلى الاستعاذة بالله ويدل عليه وجوه : —

الحجة الأولى : أنا كم رأينا من الاكياس المحققين بقوا فى شبهة واحدة طول عمرهم ، ولم يعرفوا الجواب عنها ، بل أصروا عليها وظنوها علما يقينيا وبرهانا جليا ، ثم بعد انقضاء أعمارهم جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها وأظهر للناس وجه فسادها ، وإذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ، ولولا هذا السبب لما وقع بين أهل العلم اختلاف فى الأديان والمذاهب ، وإذا كان الأمر كذلك فلولا اعانة الله وفضله وإرشاده وإلا فمن ذا الذى يتخلص بسفينة فكره من أمواج الضلالات ودياجى الظلمات ؟ .

الحجة الثانية : أن كل أحد إنما يقصد أن يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح ، وإن أحداً لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر ، فلو كان الأمر بحسب سعيه وإرادته لوجب كون الكل محقين صادقين ، وحيث لم يكن الأمر كذلك بل نجد المحقين فى جنب المبطلين كالشعرة البيضاء فى جلد ثور أسود علمنا أنه لا خلاص من ظلمات الضلالات إلا باعانة إله الأرض والسموات

الحجة الثالثة : أن القضية التى توقف الإنسان فى صحتها وفسادها فانه لا سبيل له إلى الجزم بها إلا إذا دخل فيما بينهما الحد الأوسط فنقول : ذلك الحد الأوسط إن كان حاضرا فى عقله كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة . فحينئذ لا يكون العقل متوقفا فى تلك القضية بل يكون جازما بها ، وقد فرضناه متوقفا فيها ، هذا خلف ، وأما إن قلنا إن ذلك الحد الأوسط غير حاضر فى عقله فهل يمكنه طلبه ؟ أو لا يمكنه طلبه ، والأول باطل ، لأنه إن كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه ؟ لأن طلب الشىء بعينه إنما يمكن بعد الشعور به ، وان كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر فى ذهنه فكيف يطلب تحصيل الحاصل ؟ وأما ان كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق الذى يتخلص به من ذلك التوقف ويخرج من ظلمة تلك الحيرة . وهذا يدل على كون العبد فى غاية الحيرة والدهشة .

الحجة الرابعة : أنه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام (وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين) فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة ، فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم ، وأما عجز العبد عن الأعمال الظاهرة التى يجر بها النفع إلى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا أيضاً كذلك ويدل عليه وجوه : الأول : أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن هذا البدن يشبه الجحيم وانكشف لهم أنه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية ، وهى الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة ، والشهوة ، والغضب ، والقوى الطبيعية السبع ، وكل واحد من هذه التسعةعشر فهو واحد بحسب الجنس ، إلا أنه يدخل تحت كل واحد منها أعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد ، واعتبر ذلك بالقوة الباصرة ، فان الأشياء التى تقوى القوة الباصرة على إدراكها أمور غير متناهية ، ويحصل من ابصار كل واحد منها أثر خاص فى القلب ، وذلك الأثر يجر القلب من أوج عالم الروحانيات إلى حضيض عالم الجسمانيات ، وإذا عرفت هذا ظهر أن مع كثرة هذه العوائق والعلائق أنه لا خلاص للقلب من هذه الظلمات إلا باعانة الله تعالى واغاثته ، ولما ثبت أنه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت أن الاستعاذة باللهواجبة فى كل الأوقات فلهذا السبب يجب علينا فى أول كل قول وعمل ومبدأ كل لفظة ولحظة أن نقول (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

الحجة الخامسة : أن اللذات الحاصلة فى هذه الحياة العاجلة قسمان : أحدهما : اللذات الحسية والثانى : اللذات الخيالية . وهى لذة الرياسة ، وفى كل واحد من هذين القسمين الإنسان إذا لم يمكن يمارس تحصيل تلك اللذات ولم يزاولها لم يكن له شعور بها ، وإذ كان عديم الشعور

بها كان قليل الرغبة فيها ، ثم إذا مارسها ووقف عليها التذ بها ، وإذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها ، وكلما اجتهد الإنسان حتى وصل إلى مقام آخر فى تحصيل اللذات والطيبات وصل فى شدة الرغبة وقوة الحرص إلى مقام آخر أعلى مما كان قبل ذلك ، فالحاصل أن الإنسان كلما كان أكثر فوزا بالمطالب كان أعظم حرصا وأشد رغبة فى تحصيل الزائد عليها ، وإذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص ، وكما أنه لا يمكن تحصيل الكمالات التى لا نهاية لها فكذلك لا يمكن إزالة ألم الشوق والحرص عن القلب ، فثبت أن هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه ، ووجب الرجوع فيه إلى الرحيم الكريم الناصر لعباده فيقال : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

الحجة السادسة : فى تقرير ما ذكرناه قوله تعالى : (إياك نعبد وإياك نستعين) وقوله : (واستعينوا بالصبر والصلاة) وقول موسى لقومه (استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده ، والعاقبة للمتقين) وفى بعض الكتب الآلهية إن الله تعالى يقول : « وعزتى وجلالى ، لأقطعن أمل كل مؤمل غيرى باليأس ، ولألبسنه ثوب المذلة عند الناس ، ولأخيبنه من قربى ، ولأبعدنه من وصلى ، ولأجعلنه متفكرا حيران يؤمل غيرى فى الشدائد والشدائد بيدى ، وأنا الحى القيوم ، ويرجو غيرى ويطرق بالفكر أبواب غيرى وبيدى مفاتيح الأبواب وهى مغلقة وبابى مفتوح لمن دعانى » .

مذهب الجبرية فى الاستعاذة

المسئلة الثالثة : فى أن الاستعاذة كيف تصح على مذهب أهل الجبر ومذهب القدرية قالت المعتزلة : قوله (أعوذ بالله) يبطل القول بالجبر من وجوه : —

الأول : أن قوله : (أعوذ بالله) اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك الاستعاذة ، ولو كان خالق الأعمال هو الله تعالى لامتنع كون العبد فاعلا لأن تحصيل الحاصل محال ، وأيضاً فإذا خلقه الله فى العبد امتنع دفعه ، وإذا لم يخلقه الله فيه امتنع تحصيله . فثبت أن قوله : (أعوذ بالله) اعتراف بكون العبد موجدا لأفعال نفسه .

والثانى : أن الاستعاذة إنما تحسن من الله تعالى إذا لم يكن الله تعالى خالقا للأمور التى منها يستعاذ . أما إذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع أن يستعاذ بالله منها لأن على هذا التقدير يصير كأن العبد استعاذ بالله من الله فى عين ما يفعله الله .

والثالث : أن الاستعاذة بالله من المعاصى ، تدل على أن العبد غير راض بها ، ولو كانت المعاصى تحصل بتخليق الله تعالى وقضائه وحكمه وجب على العبد كونه راضيا بها ؛ لما ثبت بالاجماع

أن الرضا بقضاء الله واجب .

والرابع : أن الاستعاذة بالله من الشيطان إنما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان ، أما إذا كانت فعلا لله ولم يكن للشيطان فى وجودها أثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان ، بل الواجب أن يستعاذ على هذا التقدير من شر الله تعالى ، لأنه لا شر إلا من قبله .

الخامس : أن الشيطان يقول إذا كنت ما فعلت شيئا أصلا وأنت يا إله الخلق علمت صدور الوسوسة عنى ولا قدرة لى على مخالفة قدرتك وحكمت بها على ولا قدرة لى على مخالفة حكمك ثم قلت (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وقلت (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقلت (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) فمع هذه الأعذار الظاهرة والأسباب القوية كيف يجوز فى حكمتك ورحمتك أن تذمنى وتلعننى ؟ .

السادس : جعلتنى مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر منى أو لا بسبب جرم صدر منى ؟ فإن كان الأول فقد بطل الجبر ، وإن كان الثانى فهذا محض الظلم ، وأنت قلت (وما الله يريد ظلما للعباد) فكيف يليق هذا بك ؟ .

فإن قال قائل : هذه الاشكالات إنما تلزم على قول من يقول بالجبر ، وأنا لا أقول بالجبر ، ولا بالقدر ، بل أقول : الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر ، وهو الكسب .

فنقول : هذا ضعيف ، لأنه اما أن يكون لقدرة العبد أثر فى الفعل على سبيل الاستقلال أولا يكون ، فان كان الأول فهو تمام القول بالاعتزال ، وان كان الثانى فهو الجبر المحض ، والسؤالات المذكورة واردة على هذا القول ، فكيف يعقل حصول الواسطة .

قال أهل السنة والجماعة أما الاشكالات التى ألزمتموها علينا فهى بأسرها واردة عليكم من وجهين : —

الأول : أن قدرة العبد إما أن تكون معينة لأحد الطرفين ، أو كانت صالحة للطرفين معا ، فان كان الأول فالجبر لازم ، وإن كان الثانى فرجحان أحد الطرفين على الآخر إما إن يتوقف على المرجح ، أولا يتوقف . فإن كان الأول ففاعل ذلك المرجح إن كان هو العبد عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان هو الله تعالى فعندما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع ، وعندما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع ، وحينئذ يلزمكم كل ما ذكرتموه ، وأما الثانى : وهو أن يقال : إن رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل لوجهين : الأول : أنه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر على وجود المرجح ،

والثانى : أن على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ، ولا يكون صادرا عن العبد ، وإذا كان الأمر كذلك فقد عاد الجبر المحض ، فثبت بهذا البيان أن كل ما أوردتموه علينا فهو وارد عليكم .

الوجه الثانى فى السؤال : أنكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ، ووقوع الشىء على خلاف علمه يقتضى انقلاب علمه جهلا ، وذلك محال ، والمفضى إلى المحال محال ، فكان كل ما أوردتموه علينا فى القضاء والقدر لازما عليكم فى العلم لزوما لا جواب عنه .

الاستعاذة تبطل قول القدرية

ثم قال أهل السنة والجماعة قوله : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) يبطل القول بالقدر من وجوه : —

الأول : أن المطلوب من قولك (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) إما أن يكون هو أن يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعا بالنهى والتحذير ، أو على سبيل القهر والجبر ، أما الأول فقد فعله ، ولما فعله كان طلبه من الله محالا ، لأن تحصيل الحاصل محال ، وأما الثانى فهو غير جائز لأن الالجاء ينافى كون الشياطين مكلفين ، وقد ثبت كونهم مكلفين ، أجابت المعتزلة عنه فقالوا : المطلوب بالاستعاذة فعل الألطاف التى تدعو المكلف إلى فعل الحسن وترك القبيح ، لا يقال : فتلك الالطاف فعل الله بأسرها فما الفائدة فى الطلب ، لانا نقول : إن من الألطاف ما لا يحسن فعله إلا عند هذا الدعاء ، فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله . أجاب أهل السنة عن هذا السؤال بأن فعل تلك الألطاف إما أن يكون له أثر فى ترجيح جانب الفعل على جانب الترك ، أو لا أثر فيه ، فإن كان الأول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع ، والدليل عليه أن عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذ يلزم أن يحصل عند رجحان جانب الوجود رجحان جانب العدم ، وهو جمع بين النقيضين ، وهو محال ، فثبت أن عند حصول الرجحان يحصل الوجوب . وذلك يبطل القول بالاعتزال ، وأما أن لم يحصل بحسب فعل تلك الألطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة أثر ، فيكون فعلها عبثا محضا . وذلك فى حق الله تعالى محال .

الوجه الثانى : أن يقال : إن الله تعالى إما أن يكون مريدا لصلاح حال العبد ، أو لا يكون ، فإن كان الحق هو الأول فالشيطان إما أن يتوقع منه إفساد العبد ، أو لا يتوقع ، فان توقع منه إفساد العبد مع ان الله تعالى مريد إصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد ؟ وأما إن كان لا يتوقع من الشيطان إفساد العبد فأى حاجة للعبد إلى الاستعاذة منه ؟ وأما

إذا قيل : إن الله تعالى لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان .

الوجه الثالث : أن الشيطان إما أن يكون مجبورا على فعل الشر ، أو يكون قادرا على فعل الشر والخير معا ، فان كان الأول فقد أجبره الله على الشر ، وذلك يقدح فى قولهم : إنه تعالى لا يريد إلا الصلاح والخير ، وان كان الثانى – وهو أنه قادر على فعل الشر والخير – فهنا يمتنع أن يترجح فعل الخير على فعل الشر إلا بمرجح ، وذلك المرجح يكون من الله تعالى ، وإذا كان كذلك فأى فائدة فى الاستعاذة .

الوجه الرابع : هب أن البشر إنما وقعوا فى المعاصى بسبب وسوسة الشيطان ، فالشيطان كيف وقع فى المعاصى ؟ فإن قلنا إنه وقع فيها بوسوسة شيطان آخر لزم التسلسل ، وإن قلنا وقع الشيطان فى المعاصى لا لأجل شيطان آخر فلم لا يجوز مثله فى البشر ؟ وعلى هذا التقدير فلا فائدة فى الاستعاذة من الشيطان ، وإن قلنا إنه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا آخر فهذا حيف على البشر ، وتخصيص له بمزيد الثقل والاضرار وذلك ينافى كون الإله رحيما ناصرا لعباده .

الوجه الخامس : أن الفعل المستعاذ منه إن كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع ، فلا فائدة فى الاستعاذة منه . وإن كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع ، فلا فائدة فى الاستعاذة منه .

واعلم أن هذه المناظرة تدل على أنه لا حقيقة لقوله (أعوذ بالله) إلا أن ينكشف للعبد أن الكل من الله وبالله ، وحاصل الكلام فيه ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم : « أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من غضبك ، وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » .

المستعاذ به

الركن الثانى المستعاذ به : واعلم أن هذا ورد فى القرآن والأخبار على وجهين : أحدهما أن يقال (أعوذ بالله) والثانى أن يقال (أعوذ بكلمات الله) أما قوله أعوذ بالله فبيانه إنما يتم بالبحث عن لفظة الله وسيأتى ذلك فى تفسير بسم الله وأما قوله (أعوذ بكلمات الله التامات) فاعلم أن المراد بكلمات الله هو قوله تعالى (إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والمراد من قوله « كن » نفاذ قدرته فى الممكنات ، وسريان مشيئته فى الكائنات ، بحيث يمتنع أن يعرض له عائق ومانع ، ولا شك أنه لا تحسن الاستعاذة بالله إلا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة والمشيئة النافذة ، وأيضاً فالجسمانيات لا يكون حدوثها إلا على سبيل الحركة ، والخروج

من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا ، وأما الروحانيات فانما يحصل تكونها وخروجها إلى الفعل دفعة ، ومتى كان الأمر كذلك كان حدوثها شبيها بحدوث الحرف الذى لا يوجد إلا فى الآن الذى لا ينقسم ، فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة ، وأيضا ثبت فى علم المعقولات أن عالم الأرواح مستول على عالم الأجسام ، وإنما هى المدبرات لأمور هذا العالم كما قال تعالى (فالمدبرات أمرا) فقوله (أعوذ بكلمات الله التامات) استعاذة من الأرواح البشرية بالأرواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة فى دفع شرور الأرواح الخبيثة الظلمانية الكدرة ، فالمراد بكلمات الله التامات تلك الأرواح العالية الطاهرة .

ثم ههنا دقيقة ، وهى أن قوله (أعوذ بكلمات الله التامات) إنما يحسن ذكره إذا كان قد بقى فى نظره التفات إلى غير الله ، وأما إذا تغلغل فى بحر التوحيد ، وتوغل فى قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى فى الوجود أحدا إلا الله تعالى ؛ لم يستعذ إلا بالله ، ولم يلتجىء إلا إلى الله ، ولم يعول إلا على الله ، فلا جرم يقول (أعوذ بالله) و (أعوذ من الله بالله) كما قال عليه السلام « وأعوذ بك منك » واعلم أن فى هذا المقام يكون العبد مشتغلا أيضا بغير الله لأن الاستعاذة لابد وأن تكون لطلب أو لهرب ، وذلك اشتغال بغير الله تعالى ، فإذا ترقى العبد عن هذا المقام وفنى عن نفسه وفنى أيضا عن فنائه عن نفسه فههنا يترقى عن مقام قوله أعوذ بالله ويصير مستغرقا فى نور قوله (بسم الله) ألا ترى أنه عليه السلام لما قال « وأعوذ بك منك » ترقى عن هذا المقام فقال « أنت كما أثنيت على نفسك » .

المستعيذ

الركن الثالث من أركان هذا الباب : المستعيذ : واعلم أن قوله (أعوذ بالله) أمر منه لعباده أن يقولوا ذلك ، وهذا غير مختص بشخص معين ، فهو أمر على سبيل العموم ؛ لأنه تعالى حكى ذلك عن الأنبياء والأولياء ، وذلك يدل على أن كل مخلوق يجب أن يكون مستعيذا بالله ، فالأول : أنه تعالى حكى عن نوح عليه السلام أنه قال (رب إنى أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم) فعند هذا أعطاه الله خلعتين ، والسلام والبركات ، وهو قوله تعالى (قيل يانوح اهبط بسلام منا وبركات عليك) والثانى : حكى عن يوسف عليه السلام أن المرأة لما راودته قال (معاذ الله انه ربى أحسن مثواى) فاعطاه الله تعالى خلعتين صرف السوء والفحشاء حيث قال (لنصرف عنه السوء والفحشاء) والثالث : قيل له (خذ أحدنا مكانه) فقال (معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده) فأكرمه الله تعالى بقوله (ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا) ، الرابع : حكى الله عن موسى عليه السلام أنه لما أمر قومه بذبح البقرة

قال قومه (أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) فأعطاه الله خلعتين إزالة التهمة وإحياء القتيل فقال (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته) ، الخامس : أن القوم لما خوفوه بالقتل قال (وإنى عذت بربى وربكم أن ترجمون) وقال فى آية أخرى (إنى عذت بربى وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب) فأعطاه الله تعالى مراده فافنى عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم ، والسادس : أن أم مريم قالت (وإنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله (فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا) والسابع : أن مريم عليها السلام لما رأت جبريل فى صورة بشر يقصدها فى الخلوة (قالت انى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا) فوجدت نعمتين ولدا من غير أب وتنزيه الله إياها بلسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله (انى عبد الله) الثامن : أن الله تعالى أمر محمدا عليه الصلاة والسلام بالاستعاذة مرة بعد أخرى فقال (وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ، وأعوذ بك رب أن يحضرون) وقال (قل أعوذ برب الفلق) و (قل أعوذ برب الناس) والتاسع : قال فى سورة الاعراف (خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين وأما ينزغنك الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم) وقال فى حم السجدة (ادفع بالتى هى أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم) إلى أن قال (واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم) فهذه الآيات دالة على أن الانبياء عليهم السلام كانوا أبدا فى الاستعاذة من شر شياطين الانس والجن .

وأما الأخبار فكثيرة : الخبر الأول : عن معاذ بن جبل قال : استب رجلان عند النبى صلى الله عليه وسلم وأغرقا فيه : فقال عليه السلام « انى لأعلم كلمة لو قالاها لذهب عنهما ذلك ، وهى قوله « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » وأقول هذا المعنى مقرر فى العقل من وجوه : الأول : أن الانسان يعلم أن علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا ، وأنه إنما يمكنه أن يعرف ذلك القليل بمدد العقل ، وعند الغضب يزول العقل ، فكل ما يفعله ويقوله لم يكن على القانون الجيد ، فاذا استحضر فى عقله هذا صار هذا المعنى مانعا له عن الاقدام على تلك الأفعال وتلك الأقوال ، وحاملا له على أن يرجع إلى الله تعالى فى تحصيل الخيرات ودفع الآفات ، فلا جرم يقول أعوذ بالله . الثانى : أن الانسان غير عالم قطعا بأن الحق من جانبه ولا من جانب خصمه ، فاذا علم ذلك يقول : أفوض هذه الواقعة الى الله تعالى ، فاذا كان الحق من جانبي فالله يستوفيه من خصمى ، وان كان الحق من جانب خصمى فالأولى أن لا أظلمه »

وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول أعوذ بالله . الثالث : أن الانسان انما يغضب إذا أحس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم ، فاذا استحضر فى عقله أن إله العالم أقوى وأقدر منى ثم إنى عصيته مرات وكرات وأنه بفضله تجاوز عنى فالأولى لى أن أتجاوز عن هذا المغضوب عليه ، فاذا أحضر فى عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال أعوذ بالله ، وكل هذه المعانى مستنبطة من قوله تعالى (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون) والمعنى أنه إذا تذكر هذه الأسرار والمعانى أبصر طريق الرشد فترك النزاع والدفاع ورضى بقضاء الله تعالى .

والخبر الثانى : وروى معقل بن يسار رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « من قال حين يصبح ثلاث مرات أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر؛ وكل الله به سبعين ألف ملك يصلون عليه حتى يمسى ، فان مات فى ذلك اليوم مات شهيدا ، ومن قالها حين يمسى كان بتلك المنزلة » .

قلت : وتقريره من جانب العقل أن قوله (أعوذ بالله) مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها ، والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته ، وكمال الحال فى مقام العبودية لايحصل إلا بهذين المقامين .

الخبر الثالث : روى أنس عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من استعاذ فى اليوم عشر مرات وكل الله تعالى به ملكا يذود عنه الشيطان » .

قلت : والسبب فيه أنه لما قال (أعوذ بالله) وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه ، وإذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تأمره به النفس ، ولم يقدم على الأعمال التى تدعوه نفسه اليها ، والشيطان الأكبر هو النفس ، فثبت أن قراءة هذه الكلمة تزود الشيطان عن الإنسان .

والخبر الرابع : عن خولة بنت حكيم عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « من نزل منزلا فقال أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شىء حتى يرتحل من ذلك المنزل » .

قلت : والسبب فيه أنه ثبت فى العلوم العقلية أن كثرة الأشخاص الروحانية فوق كثرة الأشخاص الجسمانية ، وأن السموات مملوءة من الأرواح الطاهرة ، كما قال عليه الصلاة والسلام « أطت السماء ، وحق لها أن تئط ، ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك قائم أو قاعد » وكذلك الأثير والهواء مملوءة من الأرواح ، وبعضها طاهرة مشرقة خيرة ، وبعضها كدرة مؤذية

شريرة ، فاذا قال الرجل (أعوذ بكلمات الله التامات) فقد استعاذ بتلك الأرواح الطاهرة من شر تلك الأرواح الخبيثة ، وأيضا كلمات الله هى قوله « كن » وهى عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره شىء .

والخبر الخامس : عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إذا فزع أحدكم من النوم فليقل أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين وأن يحضرون فانها لا تضر » وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عبيده ، ومن لم يبلغ كتبها فى صك ثم علقها فى عنقه .

والخبر السادس : عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم : أنه كان يعوذ الحسن والحسين رضى الله عنهما ، ويقول « أعيذكما بكلمات الله التامة ، من كل شيطان وهامة ، ومن كل عين لامة » ويقول : « كان أبى إبراهيم عليه السلام يعوذ بها اسمعيل واسحق عليهما السلام » .

الخبر السابع : أنه عليه الصلاة والسلام كان يعظم أمر الاستعاذة حتى أنه لما تزوج امرأة ودخل بها فقالت أعوذ بالله منك فقال عليه الصلاة والسلام : عذت بمعاذ فالحقى بأهلك .

واعلم أن الرجل المستبصر بنور الله لا التفات له إلى القائل ، وإنما التفاته إلى القول ، فلما ذكرت تلك المرأة كلمة أعوذ بالله بقى قلب الرسول صلى الله عليه وسلم مشتغلا بتلك الكلمة ، ولم يلتفت إلى أنها قالت تلك الكلمة عن قصد أم لا .

والخبر الثامن : روى الحسن قال : بينا رجل يضرب مملوكا له فجعل المملوك يقول (أعوذ بالله) إذ جاء نبى الله فقال : أعوذ برسول الله ، فأمسك عنه فقال عليه السلام : عائذ الله أحق أن يمسك عنه ، فقال : فانى أشهدك يارسول الله أنه حر لوجه الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : أما والذى نفسى بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار .

والخبر التاسع : قال سويد : سمعت أبا بكر الصديق رضى الله تعالى عنه يقول على المنبر : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، فلا أحب أن أترك ذلك ما بقيت .

والخبر العاشر : قوله عليه الصلاة والسلام « أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من غضبك ، وأعوذ بك منك » .

المستعاذ منه

الركن الرابع من أركان هذا الباب الكلام : فى المستعاذ منه وهو الشيطان ، والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان ، واعلم أن شر الشيطان إما أن يكون بالوسوسة أو بغيرهما ،

كما ذكره فى قول الله تعالى (كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس) وفى هذا الباب مسائل غامضة دقيقة من العقليات ، ومن علوم المكاشفات .

الاختلاف فى وجود الجن

المسئلة الأولى : اختلف الناس فى وجود الجن والشياطين فمن الناس من أنكر الجن والشياطين ، واعلم أنه لا بد أولا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول : أطبق الكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمانية كثيفة تجىء وتذهب مثل الناس والبهائم ، بل القول المحصل فيه قولان : الأول أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ، ولها عقول وأفهام وقدرة على أعمال صعبة شاقة . والقول الثانى : أن كثيرا من الناس أثبتوا أنها موجودات غير متحيزة ولا حالة فى المتحيز ، وزعموا أنها موجودات مجردة عن الجسمية ، ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الأجسام بالكلية ، وهى الملائكة المقربون ، كما قال الله تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) ويليها مرتبة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام ، وأشرفها حملة العرش ، كما قال تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) والمرتبة الثانية الحافون حول العرش ، كما قال تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش) والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسى ، والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة ، والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الأثير ، والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء الذى هو فى طبع النسيم ، والمرتبة السابعة ملائكة كره الزمهرير ، والمرتبة الثامنة مرتبة الأرواح المتعلقة بالبحار ، والمرتبة التاسعة مرتبة الأرواح المتعلقة بالجبال ، والمرتبة العاشرة مرتبة الأرواح السفلية المتصرفة فى هذه الأجسام النباتية والحيوانية الموجودة فى هذا العالم .

واعلم أنه على كلا القولين فهذه الأرواح قد تكون مشرقة الهية خيرة سعيدة ، وهى المسماة بالصالحين من الجن ، وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية ، وهى المسماة بالشياطين .

واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه : الحجة الأولى : ان الشيطان لو كان موجودا لكان إما أن يكون جسما كثيفا أو لطيفا ، والقسمان باطلان فيبطل القول بوجوده وإنما قلنا أنه يمتنع أن يكون جسما كثيفا لأنه لو كان كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس ، إذ لو جاز أن يكون بحضرتنا أجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبروق مع أنا لا نشاهد شيئا منها ، ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل ، وإنما قلنا إنه لا يجوز كونها أجساما لطيفة وذلك لأنه لو كان كذلك لوجب أن تتمزق أو تتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية ، وأيضا يلزم أن لا يكون لها

قوة وقدرة على الأعمال الشاقة ، ومثبتو الجن ينسبون إليها الأعمال الشاقة ، ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن .

الحجة الثانية : أن هذه الأشخاص المسماة بالجن إذا كانوا حاضرين فى هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب أن يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما صداقة واما عداوة ، فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة ، وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة ، إلا أنا لانرى أثرا لامن تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم إذا تابوا من الأكاذيب يعترفون بأنهم قط ماشاهدوا أثرا من هذا الجن ، وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الأشياء وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة قال إنى واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الأيام وماتركت دقيقة من الدقائق إلا أتيت بها ثم إنى ماشاهدت من تلك الأحوال المذكورة أثرا ولاخبرا .

الحجة الثالثة : أن الطريق الى معرفة الأشياء إما الحس ، وإما الخبر ، وإما الدليل : أما الحس فلم يدل على وجود هذه الأشياء ؛ لأن وجودها إما بالصورة أو الصوت فاذا كنا لانرى صورة ولاسمعنا صوتا فكيف يمكننا أن ندعى الاحساس بها ، والذين يقولون انا أبصرناها أو سمعنا أصواتها فهم طائفتان : المجانين الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أمزجتهم فيظنون أنهم رأوها ، والكذابون المخرفون ، وأما إثبات هذه الأشياء بواسطة أخبار الأنبياء والرسل فباطل لأن هذه الأشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الأنبياء فان على تقدير ثبوتها يجوز أن يقال إن كل ما تأتى به الأنبياء من المعجزات إنما حصل باعانة الجن والشياطين ، وكل فرع أدى إلى ابطال الأصل كان باطلا ، مثاله إذا جوزنا نفوذ الجن فى بواطن الانسان فلم لايجوز أن يقال : إن حنين الجذع إنما كان لأجل ان الشيطان نفذ فى ذلك الجذع ثم أظهر الحنين ولم لايجوز أن يقال إن الناقة إنما تكلمت مع الرسول عليه السلام لأن الشيطان دخل فى بطنها وتكلم ، ولم لا يجوز أن يقال إن الشجرة إنما انقلعت من أصلها لأن الشيطان اقتلعها ، فثبت أن القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الأنبياء عليهم السلام ، وأما اثبات هذه الأشياء بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر ، لأنا لانعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين ، فثبت أنه لاسبيل لنا إلى العلم بوجود هذه الأشياء ، فوجب أن يكون القول بوجود هذه الأشياء باطلا ، فهذه جملة شبه منكرى الجن والشياطين .

والجواب عن الاولى : بأنا نقول : إن الشبهة التى ذكرتم تدل على أنه يمتنع كون الجن جسما ، فلم لا يجوز أن يقال أنه جوهر مجرد عن الجسمية .

والجواب عن الأولى بأنا نقول : أن الشبهة التى ذكرتم تدل على أنه يمتنع كون الجن جسما فلم لايجوز أن يقال : انه جوهر مجرد عن الجسمية .

واعلم أن القائلين بهذا القول فرق : الأولى الذين قالوا : النفوس الناطقة البشرية المفارقة للأبدان قد تكون خيرة ، وقد تكون شريرة ، فان كانت خيرة فهى الملائكة الأرضية ، وان كانت شريرة فهى الشياطين الأرضية ، ثم إذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفوس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث ، وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الأعمال اللائقة بها ، فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة إلهاما ، وإن كانتا من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة ، فهذا هو الكلام فى الالهام والوسوسة على قول هؤلاء .

الفريق الثانى الذين قالوا : الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها ، وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ، ثم إن ذلك الجنس يندرج فيه أنواع أيضا ، فان كانت طاهرة نورانية فهى الملائكة الأرضية ، وهم المسمون بصالحى الجن ، وإن كانت خبيثة شريرة فهى الشياطين المؤذية ، إذا عرفت هذا فنقول : الجنسية علة الضم ، فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضم اليها تلك الأرواح الطاهرة النورانية وتعينها على أعمالها التى هى من أبواب الخير والبر والتقوى ، والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الأرواح الخبيثة الشريرة وتعينها على أعمالها التى هى من باب الشر والاثم والعدوان .

الفريق الثالث ، وهم الذين ينكرون وجود الأرواح السفلية ، ولكنهم أثبتوا وجود الأرواح المجردة الفلكية ، وزعموا أن تلك الأرواح أرواح عالية قاهرة قوية ، وهى مختلفة بجواهرها وما هياتها ، فكما أن لكل روح من الأرواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الأرواح الفلكية بدن معين ، وهو ذلك الفلك المعين ، وكما أن الروح البشرية تتعلق أولا بالقلب ثم بواسطته يتعدى أثر ذلك الروح الى كل البدن ، فكذلك الروح الفلكى يتعلق أولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح إلى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم ، وكما أنه يتولد فى القلب والدماغ أرواح لطيفة وتلك الأرواح تتأدى فى الشرايين والأعصاب الى أجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من أجزاء الأعضاء ، فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتأدى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى أجزاء هذا العالم

وكما أن بواسطة الأرواح الفائضة من القلب والدماغ إلى أجزاء البدن يحصل فى كل جزء من أجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهى الغاذية والنامية والمولدة والحساسة — فتكون هذه القوى كالنتائج والأولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن ، فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة إلى أجزاء هذا العالم تحدث فى تلك الأجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو ، وهذا النفوس كالأولاد لتلك النفوس الفلكية ، ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة فى جواهرها وماهياتها ، فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة ، والنفوس المتولدة من نفس فلك المشترى طائفة أخرى ، فتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل متجانسة متشاركة ، ويحصل بينها محبة ومودة ، وتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة إلى روح المشترى ، وإذا عرفت هذا فنقول : قالوا : إن العلة تكون أقوى من المعلول ، فكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة ، وهى تكون معلولة لروح من تلك الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون فى الروح الفلكى أقوى وأعلى بكثير منها فى هذه الأرواح البشرية ، وتلك الأرواح الفلكية بالنسبة إلى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم ، فلهذا السبب تلك الأرواح الفلكية تعين أولادها على مصالحها وتهديها تارة فى النوم على سبيل الرؤيا ، وأخرى فى اليقظة فى سبيل الالهام ، ثم إذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصاله بالروح الفلكى الذى هو أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجيبة وأعمال خارقة للعادات ، فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين ، ويزعم أنها موجودات ليست أجساما ولا جسمانية .

واعلم أن قوما من الفلاسفة طعنوا فى هذا المذهب ، وزعموا أن المجرد يمتنع عليه إدراك الجزئيات ، والمجردات يمتنع كونها فاعلة للأفعال الجزئية .

واعلم أن هذا باطل لوجهين : الأول : أنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص المعين بأنه إنسان وليس بفرس ، والقاضى على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما ، فههنا شىء واحد هو مدرك للكلى ، وهو النفس ، فيلزم أن يكون المدرك للجزئى هو النفس . الثانى : هب أن النفس المجردة لا تقوى على إدراك الجزئيات ابتداء ، لكن لا نزاع أنه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية ، فلم لا يجوز أن يقال : إن تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الأثير أو من كرة الزمهرير ، ثم إنها بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على إدراك الجزئيات وعلى التصرف فى هذه الأبدان ، فهذا تمام الكلام فى شرح هذا المذاهب .

وأما الذين زعموا أن الجن أجسام هوائية أونارية فقالوا : الأجسام متساوية فى الحجمية والمقدار ، وهذان المعنيان أعراض ، فالأجسام متساوية فى قبول هذه الأعراض ، والأشياء المختلفة بالماهية لا يمتنع اشتراكها فى بعض اللوازم ، فلم لا يجوز أن يقال : الأجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة ، وإن كانت مشتركة فى قبول الحجمية والمقدار ؟ وإذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال : أحد أنواع الأجسام أجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها ، قادرة على الأعمال الشاقة لذواتها ، وهى غير قابلة للتفرق والتمزق ؟ وإذا كان الأمر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة ، ثم إن الرياح العاصفة لا تمزقها ، والاجسام الكثيفة لا تفرقها ، أليس أن الفلاسفة قالوا : إن النار التى تنفصل عن الصواعق تنفذ فى اللحظة اللطيفة فى بواطن الأحجار والحديد ، وتخرج من الجانب الآخر ؟ فلم لا يعقل مثله فى هذه الصورة ، وعلى هذا التقدير فإن الجن تكون قادرة على النفوذ فى بواطن الناس وعلى التصرف فيها ، وانها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد إلى الأجل المعين والوقت المعلوم ، فكل هذه الأحوال احتمالات ظاهرة ، والدليل لم يقم على ابطالها ، فلم يجز المصير إلى القول بابطالها .

وأما الجواب عن الشبهة الثانية : أنه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل واحد وكل واحد لايعرف إلاحال نفسه ، أما حال غيره فانه لايعلمها ، فبقى هذا الأمر فى حيز الاحتمال .

وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول : لا نسلم أن القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن فى نبوة الانبياء عليهم السلام ، وسيظهر الجواب عن الاجوبة التى ذكرتموها فيما بعد ذلك ، فهذا آخر الكلام فى الجواب عن الشبهات .

دليل وجود الجن من القرآن

المسئلة الثانية : اعلم ان القرآن والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين : أما القرآن فآيات : الآية الأولى قوله تعالى (وإذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين قالوا ياقومنا انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى إلى الحق وإلى طريق مستقيم) وهذا نص على وجودهم وعلى أنهم سمعوا القرآن ، وعلى أنهم أنذروا قومهم ، والآية الثانية قوله تعالى (واتبعوا ماتتلوا الشياطين على ملك سليمان) ، والآية الثالثة قوله تعالى فى قصة سليمان عليه السلام (يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا) وقال تعالى (والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين فى الأصفاد) وقال تعالى (ولسليمان الريح — إلى قوله

تعالى (ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه) والآية الرابعة قوله تعالى (يامعشر الجن والانس ان استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض) والآية الخامسة قوله تعالى (انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد) وأما الأخبار فكثيرة : —

الخبر الأول : روى مالك فى الموطأ ، عن صيفى بن أفلح ، عن أبى السائب مولى هشام بن زهرة أنه دخل على أبى سعيد الخدرى ، قال : فوجدته يصلى ، فجلست أنتظره حتى يقضى صلاته ، قال : فسمعت تحريكا تحت سريره فى بيته ، فإذا هى حية ، فقمت لأقتلها ، فأشار أبو سعيد أن أجلس ، فلما انصرف من صلاته أشار إلى بيت فى الدار فقال : ترى هذا البيت ؟ فقلت نعم ، فقال إنه كان فيه فتى حديث عهد بعرس ، وساق الحديث إلى أن قال : فرأى امرأته واقفة بين الناس ، فأدركته غيرة فأهوى اليها بالرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت : لا تعجل حتى تدخل وتنظر ما فى بيتك ، فدخل فاذا هو بحية مطوقة على فراشه فركز فيها رمحه فاضطربت الحية فى رأس الرمح وخر الفتى ميتا ، فما ندرى أيهما كان أسرع موتا : الفتى أم الحية ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إن بالمدينة جنا قد أسلموا ، فمن بدا لكم منهم فآذنوه ثلاثة أيام فان بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه فإنما هو شيطان .

الخبر الثانى : روى مالك فى الموطأ عن يحيى بن سعيد قال لما أسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفريتا من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت رآه ، فقال جبريل عليه السلام : ألا أعلمك كلمات إذا قلتهن طفئت شعلته وخر لفيه ، قل : أعوذ بوجه الله الكريم ، وبكلماته التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، من شر ما ينزل من السماء ، ومن شر ما يعرج فيها ، ومن شر ما نزل إلى الأرض ، وشر ما يخرج منها ، ومن شر فتن الليل والنهار ، ومن شر طوارق الليل والنهار إلا طارقا يطرق بخير يا رحمن .

والخبر الثالث : روى مالك أيضا فى الموطأ أن كعب الأخبار كان يقول : أعوذ بوجه الله العظيم الذى ليس شىء أعظم منه ، وبكلمات الله التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، وبأسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم أعلم ، من شر ما خلق وذرأ وبرأ .

والخبر الرابع : روى أيضا مالك أن خالد بن الوليد قال : يارسول الله ، إنى أروع فى منامى ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم قل : أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ، ومن همزات الشياطين ، وأن يحضرون .

والخبر الخامس : ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبى صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ، ودعوته إياهم إلى الإسلام .

والخبر السادس : روى القاضى أبو بكر فى الهداية أن عيسى بن مريم عليهما السلام دعا ربه أن يريه موضع الشيطان من بنى آدم ، فأراه ذلك فإذا رأسه مثل رأس الحية واضع رأسه على قلبه ، فإذا ذكر الله تعالى خنس ، وإذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه .

والخبر السابع : قوله عليه السلام « ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم » وقال « ما منكم أحد إلا وله شيطان » قيل : ولا أنت يا رسول الله ؟ قال « ولا أنا ، إلا أن الله تعالى أعاننى عليه فأسلم » والأحاديث فى ذلك كثيرة ، والقدر الذى ذكرناه كاف .

خلق الجن من النار

المسئلة الثالثة : فى بيان أن الجن مخلوق من النار : والدليل عليه قوله تعالى (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) وقال تعالى حاكيا عن إبليس لعنه الله أنه قال (خلقتنى من نار وخلقته من طين) واعلم أن حصول الحياة فى النار غير مستبعد ، الا ترى أن الأطباء قالوا المتعلق الأول للنفس هو القلب والروح ، وهما فى غاية السخونة ، وقال جالينوس : إنى بقرت مرة بطن قرد فادخلت يدى فى بطنه ، وأدخلت أصبعى فى قلبه فوجدته فى غاية السخونة بل تزيد ، ونقول : أطبق الأطباء على أن الحياة لا تحصل إلا بسبب الحرارة الغريزية ، وقال بعضهم : الأغلب على الظن أن كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات .

سبب تسمية الجن جنا

المسئلة الرابعة : ذكروا قولين فى أنهم لم سموا بالجن ، الأول : أن لفظ الجن مأخوذ من الاستتار ، ومنه الجنة لاستتار أرضها بالأشجار ، ومنه الجنة لكونها ساترة للانسان ، ومنه الجن لاستتارهم عن العيون ، ومنه المجنون لاستتار عقله ، ومنه الجنين لاستتاره فى البطن ومنه قوله تعالى (اتخذوا أيمانهم جنة) أى وقاية وسترا ، واعلم أن على هذا القول يلزم أن تكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون ، إلا أن يقال : إن هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف . والقول الثانى : أنهم سموا بهذا الاسم لأنهم كانوا فى أول أمرهم خزان الجنة والقول الأول أقوى .

طوائف المكلفين

المسئلة الخامسة : اعلم أن طوائف المكلفين أربعة : الملائكة ، والانس ، والجن ، والشياطين ، واختلفوا فى الجن والشياطين فقيل : الشياطين جنس والجن جنس آخر ، كما أن الانسان جنس والفرس جنس آخر ، وقيل : الجن منهم أخيار ومنهم أشرار والشياطين اسم لاشرار الجن .

تسلط الجن على الانس

المسئلة السادسة : المشهور أن الجن لهم قدرة على النفوذ فى بواطن البشر ، وأنكر أكثر المعتزلة ذلك ، أما المثبتون فقد احتجوا بوجوه : الأول : أنه إن كان الجن عبارة عن موجود

ليس بجسم ولا جسمانى فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ فى باطنه انه يقدر على التصرف فى باطنه ، وذلك غير مستبعد ، وان كان عبارة عن حيوان هوائى لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه فى باطن بنى آدم أيضا غير ممتنع قياسا على النفس وغيره . الثانى : قوله تعالى (لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس) . الثالث : قوله عليه السلام « ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم .

أما المنكرون فقد احتجوا بأمور : الأول : قوله تعالى حكاية عن إبليس (لعنة الله وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) صرح بأنه ماكان له على البشر سلطان إلا من الوجه الواحد ، وهو إلقاء الوسوسة والدعوة الى الباطل . الثانى : لا شك أن الأنبياء والعلماء المحققين يدعون الناس إلى لعن الشيطان والبراءة منه ، فوجب أن تكون العداوة بين الشياطين وبينهم أعظم أنواع العداوة ، فلو كانوا قادرين على النفوذ فى بواطن البشر وعلى إيصال البلاء والشر اليهم لوجب أن يكون تضرر الأنبياء والعلماء منهم أشد من تضرر كل أحد ، ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل .

صفة الملائكة

المسئلة السابعة : اتفقوا على أن الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون ، يسبحون الليل والنهار لا يفترون ، وأما الجن والشياطين فانهم يأكلون ويشربون ، قال عليه السلام فى الروث والعظم « انه زاد إخوانكم من الجن » وأيضا فانهم يتوالدون قال تعالى (أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى .

وسوسة الشيطان

المسئلة الثامنة فى كيفية الوسوسة بناء على ما ورد فى الآثار : ذكروا أنه يغوص فى باطن الانسان ، ويضع رأسه على حبة قلبه ، ويلقى اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إن الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم ، ألا فضيقوا مجاريه بالجوع » وقال عليه السلام « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات .

ومن الناس من قال : هذه الأخبار لابد من تأويلها ، لأنه يمتنع حملها على ظواهرها ، واحتج عليه بوجوه : الأول : أن نفوذ الشياطين فى بواطن الناس محال ؛ لأنه يلزم إما اتساع تلك المجارى أو تداخل تلك الأجسام . الثانى : ما ذكرنا أن العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين أهل الدين ، فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يخصهم بمزيد الضرر؟ الثالث : أن الشيطان مخلوق من النار ، فلو دخل فى داخل البدن لصار كأنه نفذ النار فى داخل البدن ، ومعلوم أنه

لايحس بذلك . الرابع : أن الشياطين يحبون المعاصى وأنواع الكفر والفسق ، ثم إنا نتضرع بأعظم الوجوه اليهم ليظهروا أنواع الفسق فلا نجد منه أثرا ولافائدة ، وبالجملة فلا نرى لامن عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا .

وأجاب مثبتو الشياطين عن السؤال الأول بأن على القول بأنها نفوس مجردة فالسؤال زائل ، وعلى القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال أيضا زائل ، وعن الثانى لايبعد أن يقال : إن الله وملائكته يمنعونهم عن إيذاء علماء البشر ، وعن الثالث أنه لما جاز أن يقول الله تعالى لنار إبراهيم (يا نار كونى بردا وسلاما علي إبراهيم) فلم لايجوز مثله ههنا ، وعن الرابع أن الشياطين مختارون ، ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون بعض .

تحقيق الكلام فى الوسوسة

المسئلة التاسعة ، فى تحقيق الكلام فى الوسوسة على الوجه الذى قرره الشيخ الغزالى فى كتاب الاحياء ، قال : القلب مثل قبة لها أبواب تنصب اليها الأحوال من كل باب ، أو مثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ، أو مثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الأشخاص ، فتتراءى فيها صورة بعد صورة ، أو مثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من أنهار مفتوحة واعلم أن مداخل هذه الآثار المتجددة فى القلب ساعة فساعة إما من الظاهر كالحواس الخمس ، وإما من البواطن كالخيال والشهوة والغضب والأخلاق المركبة فى مزاج الانسان ، فانه إذا أدرك بالحواس شيئاً حصل منه أثر فى القلب ، وكذا إذا هاجت الشهوة أو الغضب حصل من تلك الأحوال آثار فى القلب ، وأما إذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة فى النفس تبقى ، وينتقل الخيال من شىء إلى شىء ، وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال إلى حال ، فالقلب دائما فى التغير والتأثر من هذه الأسباب ، وأخص الآثار الحاصلة فى القلب هى الخواطر ، وأعنى بالخواطر ما يعرض فيه من الأفكار والأذكار ، وأعنى بها إدراكات وعلوما إما على سبيل التجدد وإما على سبيل التذكر ، وإنما تسمى خواطر من حيث أنها تخطر بالخيال بعد أن كان القلب غافلا عنها ، فالخواطر هى المحركات للارادات ، والإرادات محركة للأعضاء ، ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الإرادات تنقسم إلى مايدعو إلى الشر أعنى إلى مايضر فى العاقبة — وإلى ماينفع — أعنى ماينفع فى العاقبة — فهما خاطران مختلفان ، فافتقرا إلى اسمين مختلفين ، فالخاطر المحمود يسمى إلهاما ، والمذموم يسمى وسواسا ، ثم إنك تعلم أن هذه الخواطر أحوال حادثة فلا بد لها من سبب ، والتسلسل محال ، فلا بد من إنتهاء الكل إلى واجب الوجود ، وهذا ملخص كلام الشيخ الغزالى بعد حذف التطويلات منه .

تحقيق كلام الغزالى

المسئلة العاشرة : فى تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالى : اعلم أن هذا الرجل دار حول المقصود إلا أنه لا يحصل الغرض إلا من بعد مزيد التنقيح ، فنقول : لا بد قبل الخوض فى المقصود من تقديم مقدمات .

المقدمة الأولى : لاشك أن ههنا مطلوبا ومهروبا . وكل مطلوب فاما أن يكون مطلوبا لذاته أو لغيره ، ولا يجوز أن يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره . وأن يكون كل مهروب مهروبا عنه لغيره : وإلا لزم إما الدور واما التسلسل ، وهما محالان ، فثبت أنه لابد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا لذاته ، وبوجود شيء يكون مهروبا عنه لذاته .

المقدمة الثانية : إن الاستقراء دل على أن المطلوب بالذات هو اللذة والسرور ، والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة إليهما ، والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن ، والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة إليهما .

المقدمة الثالثة : إن اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر ، فاللذيذ عند القوة الباصرة شيء ، واللذيذ عند القوة السامعة شيء آخر ، واللذيذ عند القوة الشهوانية شيء ثالث ، واللذيذ عند القوة الغضبية شيء رابع ، واللذيذ عند القوة العاقلة شيء خامس .

المقدمة الرابعة : إن القوة الباصرة إذا أدركت موجودا فى الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصرى وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئى ، وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا أو مؤلما أو خاليا عنهما ، فان حصل العلم بكونه لذيذا ترتب على حصول هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى تحصيله ، وإن حصل العلم بكونه مؤلما ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى البعد عنه والفرار منه ، فان لم يحصل العلم بكونه مؤلما ولا بكونه لذيذا لم يحصل فى القلب لا رغبة إلى الفرار عنه ولا رغبة إلى تحصيله .

المقدمة الخامسة : إن العلم بكونه لذيذا إنما يوجب حصول الميل والرغبة فى تحصيله إذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض والمعاوق ، فاما إذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء ، مثاله إذا رأينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا ، إنما يؤثر فى الاقدام على تناوله إذا لم نعتقد أنه حصل فيه ضرر زائد ، أما إذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر زائد فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح ، فأيهما غلب على ظنه أنه أرجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان ، ومثال آخر لهذا المعنى : إن الإنسان قد يقتل نفسه وقد يلقى نفسه من السطح العالى ، إلا أنه إنما يقدم على هذا العمل إذا اعتقد أنه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم

يتخلص عن مؤلم آخر أعظم منه ، أو يتوصل به إلى تحصيل منفعه أعلى حالا منها ، فثبت بما ذكرنا أن اعتقاد كونه لذيذا أو مؤلما إنما يوجب الرغبة والنفرة إذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض .

المقدمة السادسة : فى بيان أن التحرير الذى بيناه يدل على أن الأفعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا ، وذلك لأن هذه الأفعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة فى العضلات ، إلا أن هذه القوى صالحة للفعل وللترك ، فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك ، وللترك بدلا عن الفعل ، إلا بضميمة تنضم إليها ، وهى الإرادات ثم إن تلك الإرادات إنما توجد وتحدث لأجل العلم بكونها لذيذة أو مؤلمة ، ثم إن تلك العلوم ان حصلت بفعل الإنسان عاد البحث الأول فيه ، ولزم إما الدور وإما التسلسل وهما محالان ، وإما الانتهاء إلى علوم وإدراكات وتصورات تحصل فى جوهر النفس من الأسباب الخارجة ، وهى اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقى وهو أن الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات أو العلوم فى القلب ، فهذا تلخيص الكلام فى أن الفعل كيف يصدر عن الحيوان .

إذا عرفت هذا فاعلم أن نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا : ثبت أن المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المذكورة فى العضلات والاوتار ، فثبت أن تلك القوى لا تصير مصادر للفعل والترك إلا عند انضمام الميل والإرادة إليها ، وثبت أن تلك الإرادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشىء لذيذا أو مؤلما ، وثبت أن حصول ذلك الشعور لابد وأن يكون بخلق الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب شأن كل واحد منها فى استلزام ما بعده على الوجه الذى قررناه ، وثبت أن ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله أمر لازم لزوما ذاتيا واجبا . فانه إذا أحس بالشىء وعرف كونه ملائما مال طبعه إليه ، وإذا مال طبعه اليه تحركت القوة إلى الطلب ، فاذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة ، فلو قدرنا شيطانا من الخارج وفرضنا أنه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر ؛ لأنه إذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل ، وإن لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل ، فعلمنا أن القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل ، بل الحق أن نقول : إن اتفق حصول هذه المراتب فى الطرف النافع سميناها بالالهام ، وان اتفق حصولها فى الطرف الضار سميناها بالوسوسة . هذا تمام الكلام فى تقرير الاشكال .

والجواب : أن كل ماذكرتموه حق وصدق ، إلا أنه لايبعد أن يكون الإنسان غافلاعن الشيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ، ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ، ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل ، فالذى أتى به الشيطان الخارجى ليس إلا ذلك التذكر ، واليه الإشارة بقوله تعالى حاكيا عن إبليس أنه قال (وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) إلا أنه بقى لقائل أن يقول : فالإنسان إنما قدم على المعصية بتذكير الشيطان ، فالشيطان إن كان إقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين ، وإن كان عمل ذلك الشيطان ليس لأجل شيطان آخر ثبت أن ذلك الشيطان الأول إنما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد فى قلبه ، ولابد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب ، وما ذاك إلا الله سبحانه وتعالى ، وعند هذا يظهر ان الكل من الله تعالى ، فهذا غاية الكلام فى هذا البحث الدقيق العميق ، وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله « أعوذ بك منك » والله أعلم .

الخواطر والاختلاف فيها

المسئلة الحادية عشرة : اعلم أن الإنسان إذا جلس فى الخلوة وتواترت الخواطر فى قلبه فربما صار بحيث كأنه يسمع فى دخل قلبه ودماغه أصواتا خفية وحروفا خفية ، فكأن متكلما يتكلم معه ، ومخاطبا يخاطبه ، فهذا أمر وجدانى يجده كل أحد من نفسه ، ثم اختلف الناس فى تلك الخواطر فقالت الفلاسفة إن تلك الأشياء ليست حروفا ولا أصواتا ، وإنما هى تخيلات الحروف والأصوات ، وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله فى الخيال ، وهذا كما أنا إذا تخيلنا صور الجبال والبحار والأشخاص ، فأعيان تلك الأشياء غير موجودة فى العقل والقلب ، بل الموجود فى العقل والقلب صورها وأمثلتها ورسومها ، وهى على سبيل التمثيل جارية مجرى الصورة المرتسمة فى المرآة ، فانا إذا أحسسنا فى المرآة صورة الفلك والشمس والقمر فليس ذلك لأجل أنه حضرت ذوات هذه الأشياء فى المرآة فان ذلك محال ، وإنما الحاصل فى المرآة رسوم هذه الأشياء وأمثلتها وصورها ، وإذا عرفت هذا فى تخيل المبصرات فاعلم أن الحال فى تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك ، فهذا قول جمهور الفلاسفة ، ولقائل أن يقول : هذا الذى سميته بتخيل الحروف والكلمات هل هو مساو للحرف والكلمة فى الماهية أو لا ؟ فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام إلى أن الحاصل فى الخيال حقائق الحروف والأصوات ، وإلى أن الحاصل فى الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء ، وإن كان الحق هو الثانى — وهو أن الحاصل فى الخيال شيء آخر مخالف للمبصرات والمسموعات —

فحينئذ يعود السؤال وهو : أنا كيف نجد من أنفسنا صور هذه المرئيات ، وكيف نجد من أنفسنا هذه الكلمة والعبارات وجدانا لا نشك أنها حروف متوالية على العقل وألفاظ متعاقبة على الذهن ، فهذا منتهى الكلام فى كلام الفلاسفة ، أما الجمهور الأعظم من أهل العلم فانهم سلموا أن هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف وأصوات حقيقة .

واعلم أن القائلين بهذا القول قالوا : فاعل هذه الحروف والأصوات إما ذلك الإنسان أو إنسان آخر ، وإما شيء آخر روحانى مباين يمكنه إلقاء هذه الحروف والأصوات إلى هذا الإنسان ، سواء قيل إن ذلك المتكلم هو الجن والشياطين أو الملك ، وإما أن يقال : خالق تلك الحروف والأصوات هو الله تعالى : أما القسم الأول — وهو أن فاعل هذه الحروف والأصوات هو ذلك الإنسان — فهذا قول باطل ، لأن الذى يحصل باختيار الإنسان يكون قادرا على تركه ، فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الإنسان لكان الإنسان إذا أراد دفعها أو تركها لقدر عليه ، ومعلوم أنه لايقدر على دفعها ، فانه سواء حاول فعلها أو حاول تركها فتلك الخواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره ، وأما القسم الثانى — وهو أنها حصلت بفعل إنسان آخر — فهو ظاهر الفساد ، ولما بطل هذان القسمان بقى الثالث — وهى أنها من فعل الجن أو الملك أو من فعل الله تعالى .

أما الذين قالوا إن الله تعالى لايجوز أن يفعل القبائح فاللائق بمذهبهم أن يقولوا أن هذه الخواطر الخبيثة ليست من فعل الله تعالى ، فبقى أنها من أحاديث الجن والشياطين ، وأما الذين قالوا أنه لايقبح من الله شيء فليس فى مذهبهم مانع يمنعهم من إسناد هذه الخواطر إلى الله تعالى .

واعلم أن الثنوية يقولون : للعالم إلهان أحدهما خير وعسكره الملائكة ، والثانى شرير وعسكره الشياطين ، وهما يتنازعان أبدا كل شيء فى هذا العالم ، فلكل واحد منهما تعلق به ، والخواطر الداعية إلى أعمال الخير إنما حصلت من عساكر الله ، والخواطر الداعية إلى أعمال الشر إنما حصلت من عساكر الشيطان ، واعلم أن القول بإثبات الآلهين قول باطل فاسد ، على ما ثبت فساده بالدلائل ، فهذا منتهى القول فى هذا الباب .

المسئلة الثانية عشرة : من الناس من أثبت لهذه الشياطين قدرة على الأحياء ، وعلى الأماتة وعلى خلق الأجسام ، وعلى تغيير الأشخاص عن صورتها الأصلية وخلقتها الأولية ، ومنهم من أنكر هذه الأحوال ، وقال : أنه لاقدرة لها على شيء من هذه الأحوال .

أما أصحابنا فقد أقاموا الدلالة على أن القدرة على الايجاد والتكوين والاحداث ليست إلا لله ، فبطلت هذه المذاهب بالكلية .

وأما المعتزلة فقد سلموا أن الإنسان قادر على إيجاد بعض الحوادث ، فلا جرم صاورا محتاجين إلى بيان أن هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الأجسام والحياة ، ودليلهم أن قالوا الشيطان جسم ، وكل جسم فانه قادر بالقدرة ، والقدرة لا تصلح لايجاد الأجسام ، فهذه مقدمات ثلاث : المقدمة الأولى أن الشيطان جسم ، وقد بنوا هذه المقدمة على أن ما سوى الله تعالى إما متحيز وإما حال فى المتحيز ، وليس لهم فى إثبات هذه المقدمة شبهة فضلا عن حجة وأما المقدمة الثانية — وهى قولهم الجسم إنما يكون قادرا بالقدرة — فقد بنوا هذا على أن الأجسام بما تستلزم مماثلة ، فلو كان شىء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته ، وبناء هذه المقدمة على تماثل الأجسام ، وأما المقدمة الثالثة — وهى قولهم هذه القدرة التى لنا لا تصلح لخلق الأجسام فوجب أن لا تصلح القدرة الحادثة لخلق الأجسام — وهذا أيضا ضعيف ، لأنه يقال لهم لم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الأجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشىء فى الحال امتناع وجوده ، فهذا إتمام الكلام فى هذه المسئلة .

هل يعلم الجن الغيب

المسئلة الثالثة عشرة : اختلفوا فى أن الجن هل يعلمون الغيب ؟ وقد بين الله تعالى فى كتابه أنهم بقوا فى قيد سليمان عليه السلام وفى حبسه بعد موته مدة وهم ما كانوا يعلمون موته ، وذلك يدل على أنهم لا يعلمون الغيب ، ومن الناس من يقول أنهم يعلمون الغيب ، ثم اختلفوا فقال بعضهم أن فيهم من يصعد إلى السموات أو يقرب منها ويخبر ببعض الغيوب على ألسنة الملائكة ، ومنهم من قال : لهم طرق أخرى فى معرفة الغيوب لا يعلمها إلا الله ، واعلم أن فتح الباب فى أمثال هذه المباحث لا يفيد إلا الظنون والحسبانات والعالم بحقائقها هو الله تعالى .

أسباب الاستعاذة وأنواعها

الركن الخامس من أركان مباحث الاستعاذة المطالب التى لأجلها يستعاذ .

إعلم أنا قد بينا أن حاجات العبد غير متناهية ، فلا خير من الخيرات إلا وهو محتاج إلى تحصيله ، ولا شر من الشرور إلا وهو محتاج إلى دفعه وابطاله ، فقوله (أعوذ بالله) يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية ، وكلها أمور غير متناهية ، ونحن ننبه على معاقدها فنقول : الشرور إما أن تكون من باب الاعتقادات الحاصلة فى القلوب ، وإما أن تكون من باب الأعمال الموجودة فى الأبدن ، أما القسم الأول فيدخل فيه جميع العقائد الباطله .

واعلم أن أقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن أن يعتقد اعتقادا صوابا صحيحا ويمكن أن يعتقد اعتقادا فاسدا خطأ ، ويدخل فى هذه الجملة مذاهب فرق الضلال فى العالم ، وهى اثنتان وسبعون فرقة من هذه الأمة ، وسبعمائة وأكثر خارج عن هذه الأمة . فقوله (أعوذ بالله) يتناول الاستعاذة من كل واحد منها .

وأما ما يتعلق بالأعمال البدنية فهى على قسمين : منها ما يفيد المضار الدينية ، ومنها ما يفيد المضار الدنيوية ، فأما المضار الدينية فكل ما نهى الله عنه فى جميع أقسام التكاليف ، وضبطها كالمتعذر ، وقوله (أعوذ بالله) يتناول كلها ، وأما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والاسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة والعمى ، وأنواعها تقرب أن تكون غير متناهية ، فقوله (أعوذ بالله) يتناول الاستعاذة من كل واحد منها .

والحاصل أن قوله (أعوذ بالله) يتناول ثلاثة أقسام ، وكل واحد منهما يجرى مجرى مالا نهاية له أولها الجهل ، ولما كانت أقسام المعلومات غير متناهية كانت أنواع الجهالات غير متناهية ، فالعبد يستعذ بالله منها ، ويدخل فى هذه الجملة مذاهب أهل الكفر وأهل البدعة على كثرتها ، وثانيها الفسق ، ولما كانت أنواع التكاليف كثيرة جدا وكتب الأحلام محتوية عليها كان قوله : (أعوذ بالله) متناولا لكلها ، وثالثها المكروهات والآفات والمخافات ، ولما كانت أقسامها وأنواعها غير متناهية كان قوله (أعوذ بالله) متناولا لكلها ، ومن أراد أن يحيط بها فليطالع كتب الطب حتى يعرف فى ذلك لكل واحد من الأعضاء أنواعا من الآلام والأسقام ، ويجب على العاقل أنه إذا أراد أن يقول (أعوذ بالله) فانه يستحضر فى ذهنه هذه الأجناس الثلاثة وتقسيم كل واحد من هذه الأجناس ألى أنواعها وأنواع أنواعها ، ويبالغ فى ذلك التقسيم والتفصيل ، ثم إذا استحضر تلك الأنواع التى لا حد لها ولا عد لها فى خياله ثم عرف أن قدرة جميع الخلائق لاتفى بدفع هذه الأقسام على كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعقله على أن يلتجىء إلى القادر على دفع مالا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك (أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام الآفات والمخافات) ولنقتصر على هذا القدر من المباحث فى هذا الباب والله الهادى .

الباب الثالث

فى اللطائف المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

النكتة الأولى : فى قوله (أعوذ بالله) عروج من الخلق إلى الخالق ، ومن الممكن إلى الواجب ، وهذا هو الطريق المتعين فى أول الأمر ، لأن فى أول الأمر لا طريق إلى معرفته

إلا بأن يستدل باحتياج الخلق على وجود الحق الغنى القادر ، فقوله (أعوذ) اشارة إلى الحاجة التامة ، فانه لولا الاحتياج لما كان فى الاستعاذة فائدة ، وقوله (بالله) إشارة إلى الغنى التام للحق ، فقول العبد (أعوذ) اقرار على نفسه بالفقر والحاجة ، وقوله (بالله) اقرار بأمرين أحدهما بأن الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات ، والثانى أن غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للحاجات إلا هو ، ولا معطى للخيرات إلا هو ، فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شىء سوى الحق فيشاهد فى هذا الفرار سر قوله (ففروا إلى الله) وهذه الحالة تحصل عند قوله (أعوذ) ثم اذا وصل إلى غيبة الحق وصار غريقا فى نور جلال الحق شاهد قوله (قل الله ثم ذرهم) فعند ذلك يقول (أعوذ بالله) .

النكتة الثانية : أن قوله (أعوذ بالله) اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب ، وهذا يدل على أنه لا وسيلة إلى القرب من حضرة الله إلا بالعجز والانكسار ، ثم من الكلمات النبوية قوله عليه الصلاة والسلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بأنه هو القادر على كل مقدور ، ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل ، ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال .

النكتة الثالثة : أن الاقدام على الطاعات لا يتيسر إلا بعد الفرار من الشيطان ، وذلك هو الاستعاذة بالله ، إلا أن هذه الاستعاذة نوع من أنواع الطاعة ، فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة إلى تقديم استعاذة أخرى ولزم التسلسل ، وان كان الاقدام على الطاعة لا يحوج إلى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن فى الاستعاذة فائدة فكأنه قيل له : الاقدام على الطاعة لا يتم إلا بتقديم الاستعاذة عليها ، وذلك يوجب الإتيان بما لا نهاية له ، وذلك ليس فى وسعك ، إلا أنك إذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بقصورك فأنا أعينك على الطاعة وأعلمك كيفية الخوض فيها فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة الرابعة : أن سر الاستعاذة هو الالتجاء إلى قادر يدفع الآفات عنك ، ثم ان أجل الأمور التى يلقى الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن ، لأن من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر فى وعده ووعيده وآياته وبيناته ازدادت رغبته فى الطاعات ورهبته عن المحرمات ؛ فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات ، فلا جرم كان سعى الشيطان فى الصد عنه أبلغ ، وكان احتياج العبد إلى من يصونه عن شر الشيطان أشد ، فلهذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة .

النكتة الخامسة : الشيطان عدو الإنسان كما قال تعالى (ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا) والرحمن مولى الإنسان وخالقه ومصلح مهماته ثم إن الإنسان عند شروعه فى الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد فى أن يتحرى مرضاة مالكه ليخلصه من زحمة ذلك العدو ، فلما وصل الحضرة وشاهد أنواع البهجة والكرامة نسى العدو وأقبل بالكلية على خدمة الحبيب ، فالمقام الأول هو الفرار وهو قوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) والمقام الثانى وهو الاستقرار فى حضرة الملك الجبار فهو قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) .

النكتة السادسة : قال تعالى (لا يمسه إلا المطهرون) فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث ، فلابد من استعمال الطهور ، فلما قال (أعوذ بالله) حصل الطهور ، فعند ذلك يستعد للصلاة الحقيقية وهى ذكر الله تعالى فقال (بسم الله) .

النكتة السابعة : قال أرباب الاشارات : لك عدوان أحدهما ظاهر والآخر باطن ، وأنت مأمور بمحاربتهما قال تعالى فى العدو الظاهر (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله) وقال فى العدو الباطن (إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا) فكأنه تعالى قال : إذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك ، كما قال تعالى : (يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين) وإذا حاربت عدوك الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى : (إن عبادى ليس لك عليهم سلطان) وأيضاً فمحاربة العدو الباطن أولى من محاربة العدو الظاهر ؛ لأن العدو الظاهر إن وجد فرصة ففى متاع الدنيا ، والعدو الباطن إن وجد فرصة ففى الدين واليقين ، وأيضاً فالعدو الظاهر إن غلبنا كنا مأجورين ، والعدو الباطن إن غلبنا كنا مفتونين ، وأيضاً فمن قتله العدو الظاهر كان شهيدا ، ومن قتله العدو الباطن كان طريدا ، فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن أولى ، وذلك لا يكون إلا بأن يقول الرجل بقلبه ولسانه (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة الثامنة : إن قلب المؤمن أشرف البقاع ، فلا تجد ديارا طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضا ناضرة إلا وقلب المؤمن أشرف منها ، بل قلب المؤمن كالمرآة فى الصفاء ، بل فوق المرآة ، لأن المرآة إن عرض عليها حجاب لم ير فيها شىء وقلب المؤمن لا يحجبه السموات السبع والكرسى والعرش كما قال تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية ، ومما يدل على أن القلب أشرف البقاع وجوه : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام قال « القبر روضة من رياض الجنة » وما ذاك إلا أنه صار مكان عبد صالح ميت ، فإذا كان القلب

سريرا لمعرفة الله وعرشا لآلهيته وجب أن يكون القلب أشرف البقاع ، الثانى : كأن الله تعالى يقول : ياعبدى قلبك بستانى وجنتى بستانك فلما لم تبخل على ببستانك بل أنزلت معرفتى فيه فكيف أبخل ببستانى عليك وكيف أمنعك منه ؟ الثالث : أنه تعالى حكى كيفية نزول العبد فى بستان الجنة فقال : (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) ولم يقل عند المليك فقط ، كانه قال : أنا فى ذلك اليوم أكون مليكا مقتدرا وعبيدى يكونون ملوكا ، إلا أنهم يكونون تحت قدرتى ، اذا عرفت هذه المقدمة فنقول : كأنه تعالى يقول : يا عبدى ، انى جعلت جنتى لك ، وأنت جعلت جنتك لى ، لكنك ما أنصفتنى ، فهل رأيت جنتى الآن وهل دخلتها ؟ فيقول العبد : لا يارب ، فيقول تعالى : وهل دخلت جنتك ؟ فلا بد وأن يقول العبد : نعم يارب ، فيقول تعالى : انك بعد ما دخلت جنتى ، ولكن لما قرب دخولك أخرجت الشيطان من جنتى لأجل نزولك ، وقلت له أخرج منها مذؤما مدحورا ، فاخرجت عدوك قبل نزولك ، وأما أنت فبعد نزولى فى بستانك سبعين سنة كيف يليق بك أن لا تخرج عدوى ولا تطرده ، فعند ذلك يجيب العبد ويقول : إلهى أنت قادر على إخراجه من جنتك وأما أنا فعاجز ضعيف ولا أقدر على إخراجه ، فيقول الله تعالى : العاجز إذا دخل فى حماية الملك القاهر صار قويا فادخل فى حمايتى حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك ، فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

فان قيل : فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان منه ؟ (قلنا) قال أهل الاشارة : كأنه تعالى يقول للعبد أنت الذى أنزلت سلطان المعرفة فى حجرة قلبك ، ومن أراد أن ينزل سلطانا فى حجرة نفسه وجب عليه أن يكنس تلك الحجرة وأن ينظفها ، ولا يجب على السلطان تلك الأعمال ، فنظف أنت حجرة قلبك من لوث الوسوسة فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة التاسعة : كأنه تعالى يقول ياعبدى ، ما أنصفتنى أتدرى لأى شىء تكدر مابينى وبين الشيطان ؛ إنه كان يعبدنى مثل عبادة الملائكة ، وكان فى الظاهر مقرا بالهيتى وإنما تكدر ما بينى وبينه لانى أمرته بالسجود لأبيك آدم فامتنع ، فلما تكبر نفيته عن خدمتى ، وهو فى الحقيقة ماعادى أباك ، إنما امتنع من خدمتى ، ثم إنه يعاديك منذ سبعين سنة وأنت تحبه ، وهو يخالفك فى كل الخيرات وأنت توافقه فى كل المرادات ، فاترك هذه الطريقة المذمومة وأظهر عداوته فقل : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة العاشرة : أما ان نظرت إلى قصة أبيك فانه أقسم بأنه له من الناصحين ، ثم كان عاقبة ذلك الامر أنه سعى فى اخراجه من الجنة ، وأما فى حقك فانه أقسم بأنه يضلك ويغويك فقال (فبعزتك لاغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) فاذا كانت هذه معاملته مع من أقسم أنه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من أقسم أنه يضله ويغويه .

النكتة الحادية عشرة : إنما قال (أعوذ بالله) ولم يذكر اسما آخر ، بل ذكر قوله (الله) لأن هذا الاسم أبلغ فى كونه زاجرا عن المعاصى من سائر الأسماء والصفات لأن الإله هو المستحق للعبادة ، ولا يكون كذلك إلا إذا كان قادرا عليما حكيما فقوله (أعوذ بالله) جار مجرى أن يقول أعوذ بالقادر العليم الحكيم ، وهذه الصفات هى النهاية فى الزجر ، وذلك لأن السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله ، لأن السارق عالم بأن ذلك السلطان وان كان قادرا إلا أنه غير عالم ، فالقدرة وحدها غير كافية فى الزجر ، بل لابد معها من العلم ، وأيضاً فالقدرة والعلم لا يكفيان فى حصول الزجر ، لأن الملك إذا رأى منكرا إلا أنه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعامنه ، أما إذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح فهنا يحصل الزجر الكامل ؛ فاذا قال العبد (أعوذ بالله) فكأنه قال أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذى لا يرضى بشىء من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام .

النكتة الثانية عشرة : لما قال العبد (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) دل ذلك على أنه لا يرضى بأن يجاور الشيطان ، وإنما لم يرض بذلك لأن الشيطان عاص ، وعصيانه لا يضر هذا المسلم فى الحقيقة ، فاذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصى فبأن لا يرضى بجوار عين المعصية أولى .

النكتة الثالثة عشرة : الشيطان اسم ، والرجيم صفة ، ثم إنه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكأنه تعالى يقول إن هذا الشيطان بقى فى الخدمة ألوفا من السنين فهل سمعت أنه ضرنا أو فعل ما يسوءنا ؟ ثم إنا مع ذلك رجمناه حتى طردناه ، وأما أنت فلو جاس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لألقاك فى النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة الرابعة عشرة : لقائل أن يقول : لم لم يقل « أعوذ بالملائكة » مع أن أدون ملك من الملائكة يكفى فى دفع الشيطان ؟ فما السبب فى أن جعل ذكر هذا الكلب فى مقابلة ذكر الله تعالى ؟ وجوابه كأنه تعالى يقول : عبدى إنه يراك وأنت لا تراه ، بدليل قوله تعالى (انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم) وإنما نفذ كيده فيكم لأنه يراكم وأنتم لا ترونه ،

فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان ، وهو الله سبحانه وتعالى فقولوا (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة الخامسة عشرة : أدخل الألف واللام فى الشيطان ليكون تعريفا للجنس ؛ لأن الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية ، بل المرئى ربما كان أشد ، حكى عن بعض المذكرين أنه قال فى مجلسه : أن الرجل إذا أراد أن يتصدق فانه يأتيه سبعون شيطانا فيتعلقون بيديه ورجليه وقلبه ويمنعونه من الصدقة ، فلما سمع بعض القوم ذلك فقال : إنى أقاتل هؤلاء السبعين ، وخرج من المسجد وأتى المنزل وملأ ذيله من الحنطة وأراد أن يخرج ويتصدق به فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربه حتى أخرجت ذلك من ذيله ، فرجع الرجل خائبا إلى المسجد فقال المذكر : ماذا عملت ؟ فقال : هزمت السبعين فجاءت أمهم فهزمتنى ، وأما إن جعلنا الألف واللام للعهد فهو أيضا جائز لأن جميع المعاصى برضى هذا الشيطان ، والراضى يجرى مجرى الفاعل له ، وإذا استبعدت ذلك فاعرفه بالمسئلة الشرعية ، فان عند أبى حنيفة قراءة الامام قراءة للمقتدى من حيث رضى بها وسكت خلفه .

النكتة السادسة عشرة : الشيطان مأخوذ من « شطن » إذا بعد فحكم عليه بكونه بعيدا ، وأما المطيع فقريب قال الله تعالى (واسجد واقترب) والله قريب منك قال الله تعالى (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) وأما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرميا بسهم اللعن والشقاوة وأما أنت فموصول بحبل السعادة قال الله تعالى (وألزمهم كلمة التقوى) فدل هذا على أنه جعل الشيطان بعيدا مرجوما ، وجعلك قريبا موصولا ، ثم انه تعالى أخبر أنه لا يجعل الشيطان الذى هو بعيد قريبا لأنه تعالى قال (ولن تجد لسنة الله تحويلا) فاعرف أنه لما جعلك قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته .

النكتة السابعة عشرة : قال جعفر الصادق : إنه لا بد قبل القراءة من التعوذ ، وأما سائر الطاعات فانه لا يتعوذ فيها ، والحكمة فيه أن العبد قد ينجس لسانه بالكذب والغيبة والنميمة فأمر الله تعالى العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقرأ بلسان طاهر كلاما أنزل من رب طيب طاهر .

النكتة الثامنة عشرة : كأنه تعالى يقول : انه شيطان رجيم ، وأنا رحمن رحيم ، فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل إلى الرحمن الرحيم .

النكتة التاسعة عشرة : الشيطان عدوك ، وأنت عنه غافل غائب ، قال تعالى (أنه يراكم

هو وقبيله من حيث لاترونهم) فعلى هذا لك عدو غائب ولك حبيب غالب ، لقوله تعالى (والله غالب على أمره) فاذا قصدك العدو الغائب فافزع إلى الحبيب الغالب ، والله سبحانه وتعالى أعلم بمراده .

الباب السابع

فى المسائل الملتحقة بقوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

المسئلة الأولى : فرق بين أن يقال « أعوذ بالله » وبين أن يقال (بالله أعوذ) فان الأول لا يفيد الحصر ، والثانى يفيده ، فلم ورد الأمر بالأول دون الثانى مع أنا بينا أن الثانى أكمل وأيضا جاء قوله « الحمد لله » وجاء قوله « لله الحمد » وأما هنا فقد جاء « أعوذ بالله » وما جاء قوله « بالله أعوذ » فما الفرق ؟

المسئلة الثانية : قوله (أعوذ بالله) لفظه الخبر ومعناه الدعاء ، والتقدير : اللهم أعذنى ، ألاترى أنه قال (وانى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) كقوله « أستغفر الله » أى اللهم اغفر لى ، والدليل عليه أن قوله (أعوذ بالله) اخبار عن فعله ، وهذا القدر لا فائدة فيه إنما الفائدة فى أن يعيذه الله ، فما السبب فى أنه قال « أعوذ بالله » ولم يقل أعذنى ؟ والجواب أن بين الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم) وقال (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) فكان العبد يقول أنا مع لؤم الإنسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتى حيث قلت « أعوذ بالله » فأنت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة أولى بأن تفى بعهد الربوبية فتقول : إنى أعيذك من الشيطان الرجيم .

المسئلة ج : أعوذ فعل مضارع ، وهو يصلح للحال والاستقبال ، فهل هو حقيقة فيهما ؟ والحق أنه حقيقة فى الحال مجاز فى الاستقبال ، وإنما يختص به بحرف السين وسوف .

(د) لم وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ، ولم يقع بين الحاضر والماضى ؟

(ه) كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم .

(و) كيف العامل فيه ، ولا شك أنه معمول فما هو .

(ز) قوله (أعوذ) يدل على أن العبد مستعيذ فى الحال وفى كل المستقبل ، وهو الكمال ، فهل يدل على أن هذه الاستعاذة باقية فى الجنة .

(ح) قوله (أعوذ) حكاية عن النفس ، ولابد من الأربعة المذكورة فى قوله (أتين) .

أما المباحث العقلية المتعلقة بالباء فى قوله أعوذ بالله فهى كثيرة (١) الباء فى قوله « بالله » باء الالصاق وفيه مسائل : —

المسئلة الأولى : البصريون يسمونه باء الالصاق ، والكوفيون يسمونه باء الآلة ، ويسميه قوم باء التضمين ، واعلم أن حاصل الكلام أن هذه الباء متعلقة بفعل لا محالة ، والفائدة فيه أنه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه إلا بواسطة الشىء الذى دخل عليه ، هذا الباء فهو باء الالصاق لكونه سببا للالصاق ، وباء الآلة لكونه داخلا على الشىء الذى هو آلة .

المسئلة الثانية : اتفقوا على أنه لا بد فيه من اضمار فعل ، فانك إذا قلت « بالقلم » لم يكن ذلك كلاما مفيدا ، بل لا بد وأن تقول « كتبت بالقلم » وذلك يدل على أن هذا الحرف متعلق بمضمر ، ونظيره قوله « بالله لأفعلن » ومعناه أحلف بالله لأفعلن ، فحذف أحلف لدلالة الكلام عليه ، فكذا ههنا ، ويقول الرجل لمن يستأذنه فى سفره : على اسم الله أى سر على اسم الله .

المسئلة الثالثة : لما ثبت أنه لا بد من الاضمار فنقول : الحذف فى هذا المقام أفصح ، والسبب فيه أنه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله « أعوذ بالله » بذلك الحكم المعين أما عند الحذف فانه يذهب الوهم كل مذهب ، ويقع فى الخاطر أن جميع المهمات لا تتم إلا بواسطة الاستعاذة بالله ، وإلا عند الابتداء باسم الله ، ونظيره أنه قال « الله أكبر » ولم يقل أنه أكبر من الشىء الفلانى لأجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا هنا .

المسئلة الرابعة : قال سيبويه لم يكن لهذه الباء عمل إلا الكسر فكسرت لهذا السبب ، فان قيل : كاف التشبيه ليس لها عمل إلا الكسر ثم إنها ليست مكسورة بل مفتوحة ، قلنا : كاف التشبيه قائم مقام الاسم ، وهو فى العمل ضعيف ، أما الحرف فلا وجود له الا بحسب هذا الأثر ، فكان فيه كلاما قويا .

المسئلة الخامسة : الباء قد تكون أصلية كقوله تعالى (قل ما كنت بدعا من الرسل) وقد تكون زائدة وهى على أربعة أوجه : أحدها : للالصاق وهى كقوله (أعوذ بالله) وقوله (بسم الله) وثانيها للتبعيض عند الشافعى رضى الله عنه ، وثالثها لتأكيد النفى كقوله تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) ورابعها للتعدية كقوله تعالى (ذهب الله بنورهم) أى أذهب نورهم ، وخامسها الباء بمعنى فى قال :

حل بأعدائك ما حل بى

أى : حل فى أعدائك ، وأما باء القسم ، وهو قوله « بالله » فهو من جنس باء الالصاق

المسئلة السادسة : قال بعضهم : الباء فى قوله (وامسحوا برؤسكم) زائدة والتقدير : وامسحوا رؤسكم ، وقال الشافعى رضى الله عنه إنها تفيد التبعيض ، حجة الشافعى رضى الله عنه وجوه الأول أن هذه الباء إما أن تكون لغوا أو مفيدا ، والأول باطل ؛ لأن الحكم بأن كلام رب العالمين وأحكم الحاكمين لغو فى غاية البعد ، وذلك لأن المقصود من الكلام اظهار الفائدة فحمله على اللغو على خلاف الأصل ، فثبت أنه يفيد فائدة زائدة ، وكل من قال بذلك قال إن تلك الفائدة هى التبعيض ، الثانى : أن الفرق بين قوله « مسحت بيدى المنديل » وبين قوله « مسحت يدى بالمنديل » يكفى فى صحة صدقة ما إذا مسح يده بجزء من أجزاء المنديل . الثالث : أن بعض أهل اللغة قال : الباء قد تكون للتبعيض ، وأنكره بعضهم ، لكن رواية الاثبات راجحة فثبت أن الباء تفيد التبعيض ، ومقدار ذلك البعض غير مذكور فوجب أن تفيد أى مقدار يسمى بعضا ، فوجب الاكتفاء بمسح أقل جزء من الرأس ، وهذا هو قول الشافعى ، والاشكال عليه أنه تعالى قال (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) فوجب أن يكون مسح أقل جزء من أجزاء الوجه واليد كافيا فى التيمم ، وعند الشافعى لا بد فيه من الاتمام ، وله أن يجيب فيقول : مقتضى هذا النص الاكتفاء فى التيمم بأقل جزء من الأجزاء إلا أن عند الشافعى الزيادة على النص ليست نسخا فأوجبنا الاتمام لسائر الدلائل ، وفى مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكتفينا بالقدر المذكور فى هذا النص .

المسئلة السابعة : فرع أصحاب أبى حنيفة على باء الالصاق مسائل : إحداها قال محمد فى الزيادات : إذا قال الرجل لامرأته : أنت طالق بمشيئة الله تعالى لا يقع الطلاق ، وهو كقوله : أنت طالق إن شاء الله ، ولو قال : لمشيئة الله يقع ، لأنه أخرجه مخرج التعليل ، وكذلك أنت طالق بإرادة الله لا يقع الطلاق ، ولو قال لارادة الله يقع ، أما إذا قال : أنت طالق بعلم الله أو لعلم الله فانه يقع الطلاق فى الوجهين ، ولا بد من الفرق ، وثانيها قال فى كتاب الايمان لو قال لامرأته : إن خرجت من هذه الدار إلا بإذنى فأنت طالق ، فانها تحتاج فى كل مرة إلى اذنه ، ولو قال : إن خرجت الا أن آذن لك فأذن لها مرة كفى ، ولا بد من الفرق ، وثالثها لو قال لامرأته : طلقى نفسك ثلاثا بألف ، فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلث الألف ، وذلك أن الباء ههنا تدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل ، فصار بازاء كل طلقة ثلث الألف ، ولو قال : طلقى نفسك ثلاثا على ألف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شىء عند أبى حنيفة لأن لفظة « على » كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند صاحبيه تقع واحدة بثلث الألف .

قلت : وههنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء .

(ا) قال أبو حنيفة : الثمن إنما يتميز عن المثمن بدخول حرف الباء عليه ، فاذا قال : بعت كذا بكذا ، فالذى دخل عليه الباء هو الثمن فقط ، وعلى هذا الفرق بنى مسئلة البيع الفاسد فانه قال : إذا قال : بعت هذا الكرباس بمن من الخمر صح البيع وانعقد فاسدا ، وإذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكرباس لم يصح ، والفرق أن فى الصورة الأولى الخمر ثمن ، وفى الصورة الثانية الخمر مثمن ، وجعل الخمر ثمنا جائز أما جعله مثمنا فانه لايجوز .

(ب) قال الشافعى : إذا قال بعت منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم ، وعند أبى حنيفة لا يتعين .

(ج) قال الله تعالى (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) فجعل الجنة ثمنا للنفس والمال .

ومن أصول الفقه مسائل (ا) الباء تدل على السببية قال الله تعالى (ذلك بأنهم شاقوا الله) ههنا الباء دلت على السببية ، وقيل : إنه لا يصح لأنه لا يجوز إدخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا السبب .

(ب) إذا قلنا الباء تفيد السببية فما الفرق بين باء السببية وبين لام السببية ، لابد من بيانه .

(ج) الباء فى قوله « سبحانك اللهم وبحمدك » لابد من البحث عنه فانه لا يدرى أن هذه الباء بماذا تتعلق ، وكذلك البحث عن قوله (ونحن نسبح بحمدك) فانه يجب البحث عن هذه الباء .

(د) قيل : كل العلوم مندرج فى الكتب الأربعة ، وعلومها فى القرآن ، وعلوم القرآن فى الفاتحة ، وعلوم الفاتحة فى (بسم الله الرحمن الرحيم) وعلومها فى الباء من بسم الله (قلت) لأن المقصود من كل العلوم وصول العبد إلى الرب ، وهذا الباء باء الالصاق فهو يلصق العبد بالرب ، فهو كمال المقصود .

النوع الثالث من مباحث هذا الباب ، مباحث حروف الجر .

فان هذه الكلمة اشتملت على نوعين منها أحدهما الباء ؛ وثانيهما لفظ « من » فنقول : فى لفظ «من» مباحث : —

(ا) أنك تقول « أخذت المال من ابنك » فتكسر النون ثم تقول « أخذت المال من الرجل » فتفتح النون ، فههنا اختلف آخر هذه الكلمة ، وإذا اختلفت الأحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة ، فههنا اختلف آخر هذه الكلمة باختلاف العوامل ، فانه لا

معنى للعامل إلا الأمر الدال على إستحقاق هذه الحركات ، فوجب كون هذه الكلمة معربة .

(ب) كلمة « من » وردت على وجوه أربعة : إبتداء الغاية ، والتبعيض ، والتبيين ، والزيادة

(ج) قال المبرد : الأصل هو إبتداء الغاية ، والبواقى مفرعة عليه ، وقال آخرون : الأصل هو التبعيض ، والبواقى مفرعة عليه .

(د) أنكر بعضهم كونها زائدة ، وأما قوله تعالى (يغفر لكم من ذنوبكم) فقد بينوا أنه يفيد فائدة زائدة فكأنه قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ، ومن غفر كل بعض منه فقد غفر كله .

(ه) الفرق بين من وبين عن لابد من ذكره قال الشيطان (ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم) وفيه سؤالان : الأول : لم خص الأولين بلفظ من والثالث والرابع بلفظ عن . الثانى : لما ذكر الشيطان لفظ من ولفظ عن فلم جاءت الإستعاذة بلفظ من فقال (أعوذ بالله من الشيطان) ولم يقل عن الشيطان .

النوع الرابع من مباحث هذا الباب : —

(ا) الشيطان مبالغة فى الشيطنة ، كما أن الرحمن مبالغة فى الرحمة ، والرجيم فى حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول ، كما أن الرحيم فى حق الله تعالى فعيل بمعنى فاعل ، إذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضى الفرار من الشيطان الرجيم إلى الرحمن الرحيم ، وهذا يقتضى المساواة بينهما ، وهذا ينشأ عنه قول الثنوية الذين يقولون إن الله وإبليس أخوان ، إلا أن الله هو الأخ الكريم الرحيم الفاضل ، وإبليس هو الأخ اللئيم الخسيس المؤذى ، فالعاقل يفر من هذا الشرير إلى ذلك الخير .

(ب) الإله هل هو رحيم كريم ؟ فان كان رحيما كريما فلم خلق الشيطان الرجيم وسلطه على العباد ، وإن لم يكن رحيما كريما فأى فائدة فى الرجوع اليه والإستعاذة به من شر الشيطان .

(ج) الملائكة فى السموات هل يقولون (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) فان ذكروه فانما يستعيذون من شرور أنفسهم لا من شرور الشيطان .

(د) أهل الجنة فى الجنة هل يقولون أعوذ بالله .

(ه) الأنبياء والصديقون لم يقولون (أعوذ بالله) مع أن الشيطان أخبر أنه لا تعلق له بهم فى قوله (فبعزتك لاغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) .

(و) الشيطان أخبر أنه لا تعلق له بهم إلا فى مجرد الدعوة حيث قال (وماكان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا أنفسكم) وأما الإنسان فهو الذى

ألقى نفسه فى البلاء فكانت استعاذة الإنسان من شر نفسه أهم وألزم من استعاذته من شر الشيطان فلم بدأ بالجانب الأضعف وترك الجانب الأهم ؟

الكتاب الثانى

في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه أبواب

الباب الأول فى مسائل جارية مجرى المقدمات وفيه مسائل

متعلق باء البسملة

المسئلة الأولى ، قد بينا أن الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم) متعلقة بمضمر ، فنقول : هذا المضمر يحتمل أن يكون اسما ، وأن يكون فعلا ، وعلى التقديرين فيجوز أن يكون متقدما ، وأن يكون متأخرا ، فهذه أقسام أربعة ، أما إذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك : أبدأ باسم الله ، وأما إذا كان متقدما وكان اسما فكقولك : ابتداء الكلام باسم الله ، وأما إذا كان متأخرا وكان فعلا فكقولك : باسم الله أبدأ ، وأما إذا كان متأخرا وكان اسما فكقولك : باسم الله ابتدائى ويجب البحث ههنا عن شيئين : الأول : أن التقديم أولى أم التأخير ؟ فنقول كلاهما وارد فى القرآن ، أما التقديم فكقوله (باسم الله مجراها ومرساها) وأما التأخير فكقوله (اقرأ باسم ربك) وأقول : التقديم عندى أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقا على وجود غيره ، والسابق بالذات يستحق السبق ، فى الذكر ، الثانى : قال تعالى (هو الأول والآخر) وقال (لله الأمر من قبل ومن بعد) ، الثالث : أن التقديم فى الذكر أدخل فى التعظيم ، الرابع : أنه قال : (إياك نعبد) فههنا الفعل متأخر عن الاسم ، فوجب أن يكون فى قوله (بسم الله) كذلك ، فيكون التقدير باسم الله ابتدىء ، الخامس : سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصارى يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير الميهنى مع الاستاذ أبى القاسم القشيرى فقال الاستاذ القشيرى : المحققون قالوا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير : ذاك مقام المريدين أما المحققون فانهم ما رأوا شيئا إلا وكانوا قد رأوا الله قبله ، قلت : وتحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الآن ، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان اللم ، ومعلوم أن برهان اللم أشرف ، وإذا ثبت هذا فمن أضمر الفعل أولا فكأنه انتقل من رؤية فعله إلى رؤية وجوب الاستعانة باسم الله

ومن قال (باسم الله) ثم أضمر الفعل ثانيا فكأنه رأى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منه إلى أحوال نفسه .

المسئلة الثانية : إضمار الفعل أولى أم اضمار الاسم ، قال الشيخ أبو بكر الرازى : نسق تلاوة القرآن يدل على أن المضمر هو الفعل ، وهو الأمر ، لأنه تعالى قال : (إياك نعبد وإياك نستعين) والتقدير قولوا إياك نعبد وإياك نستعين ، فكذلك قوله : (بسم الله الرحمن الرحيم) التقدير قولوا بسم الله ، وأقول : لقائل أن يقول : بل اضمار الاسم أولى ، لأنا إذا قلنا تقدير الكلام بسم الله ابتداء كل شيء كان هذا إخبارا عن كونه مبدأ فى ذاته لجميع الحوادث وخالقا لجميع الكائنات ، سواء قاله قائل أولم يقله ، وسواء ذكره ذاكر أو لم يذكره ، ولا شك أن هذا الاحتمال أولى ، وتمام الكلام فيه يجيء فى بيان أن الأولى أن يقال قولوا الحمد لله أو الأولى أن يقال الحمد لله ؛ لأنه إخبار عن كونه فى نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل أو لم يقله .

المسئلة الثالثة : الجر يحصل بشيئين : أحدهما بالحرف كما فى قوله : « باسم » والثانى بالإضافة كما فى « الله » من قوله : « باسم الله » وأما الجر الحاصل فى لفظ « الرحمن الرحيم » فانما حصل لكون الوصف تابعا للموصوف فى الاعراب ، فههنا أبحاث : أحدها أن حروف الجر لم اقتضت الجر ؟ وثانيها أن الإضافة لم اقتضت الجر ؟ وثالثها : أن اقتضاء الحرف أقوى أو اقتضاء الإضافة ، ورابعها ان الاضافة على كم قسم تقع ، قالوا إضافة الشيء إلى نفسه محال ، فبقى أن تقع الاضافة بين الجزء والكل ، أو بين الشيء والخارج عن ذات الشيء المنفصل عنه ، أما القسم الأول فنحو « باب حديد ، وخاتم ذهب » لأن ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب ، وأما القسم الثانى فكقولك « غلام زيد » فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلية ، وأما أقسام النسب والاضافات فكأنها خارجة عن الضبط والتعديد ؛ فان أنواع النسب غير متناهية .

المسئلة الرابعة : كون الاسم اسما للشيء نسبة بين اللفظه المخصوصة التى هى الاسم وبين الذات المخصوصة التى هى المسمى ، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص ، فكأنهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أنا أردنا بها ذلك المعنى الفلانى ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لاجرم صحت إضافة الاسم إلى المسمى ، فهذا هو المراد من إضافة الاسم إلى الله تعالى .

المسئلة الخامسة : قال أبو عبيد : ذكر الاسم فى قوله : « بسم الله » صلة زائده ، والتقدير بالله قال ، وإنما ذكر لفظة الاسم : إما للتبرك ، واما ليكون فرقا بينه وبين القسم ، **وأقول**

والمراد من قوله « بسم الله » قوله ابدؤا بسم الله ، وكلام أبى عبيد ضعيف ؛ لأنا لما أمرنا بالابتداء فهذا الأمر إنما يتناول فعلا من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا ، فوجب أن يكون المراد ابدأ بذكر الله ، والمراد ابدأ ببسم الله ، وأيضا فالفائدة فيه أنه كما أن ذات الله تعالى أشرف الذوات فكذلك ذكره أشرف الأذكار ، واسمه أشرف الأسماء ، فكما أنه فى الوجود سابق على كل ما سواه وجب أن يكون ذكره سابقا على كل الأذكار ، وأن يكون اسمه سابقا على كل الأسماء ، وعلى هذا التقدير فقد حصل فى لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة .

الباب الثانى

فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة

أما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة : —

الوقف على كلمات البسملة

المسئلة الأولى : أجمعوا على أن الوقف على قوله « بسم » ناقص قبيح ، وعلى قوله « بسم الله » أو على قوله « بسم الله الرحمن » كاف صحيح ، وعلى قوله « بسم الله الرحمن الرحيم » تام واعلم أن الوقف لا بد وان يقع على أحد هذه الأوجه الثلاثة ، وهو أن يكون ناقصا ، أو كافيا أو كاملا ، فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص ، والوقف على كل كلام مفهوم المعانى إلا أن ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا ، والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون وقفا تاما .

ثم لقائل أن يقول : قوله « الحمد لله رب العالمين » كلام تام ، إلا أن قوله « الرحمن الرحيم ملك » متعلق بما قبله ، لأنها صفات ، والصفات تابعة للموصوفات . فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن آية ؟ ثم يقولوا الرحيم آية ثانية ، وإن لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة ، فهذا الاشكال لا بد من جوابه .

حكم لام الجلالة

المسئلة الثانية : أطبق القراء على ترك تغليظ اللام فى قوله « بسم الله » وفى قوله « الحمد لله » والسبب فيه أو الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل ؛ لأن الكسرة توجب التسفل ، واللام المفخمة حرف مستعل ، والانتقال من التسفل إلى التصعد ثقيل ، وإنما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة فى حال كونها مرفوعة أو منصوبة كقوله (الله لطيف بعباده قل هو الله أحد) وقوله (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم) .

المسئلة الثالثة : قالوا المقصود من هذا التفخيم أمران : الأول : الفرق بينه وبين لفظ اللاة

فى الذكر ، الثانى أن التفخيم مشعر بالتعظيم ، وهذا اللفظ يستحق المبالغة فى التعظيم ، الثالث أن اللام الرقيقة إنما تذكر بطرف اللسان ، وأما هذه اللام المغلظة فانما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل فى الثواب ؛ وأيضا جاء فى التوراة يا موسى أجب ربك بكل قلبك ، فههنا كان الإنسان يذكر ربه بكل لسانه ، وهو يدل على أنه يذكره بكل قلبه ، فلا جرم كان هذا أدخل فى التعظيم .

المسئلة الرابعة : لقائل ان يقول : نسبة اللام الرقيقة إلى اللام الغليظة كنسبة الدال إلى الطاء ، وكنسبة السين إلى الصاد ، فان الدال تذكر بطرف اللسان والطاء تذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان ، فثبت أن نسبة اللام الرقيقة إلى اللام الغليظة كنسبة الدال إلى الطاء وكنسبة السين إلى الصاد ، ثم انا رأينا أن القوم قالوا الدال حرف والطاء حرف آخر ، وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر فكان الواجب أيضا أن يقولوا : اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر ، وانهم ما فعلوا ذلك ولا بد من الفرق .

حكم الادغام

المسئلة الخامسة : تشديد اللام من قولك « الله » للادغام فانه حصل هناك لامان الأولى لام التعريف وهى ساكنة والثانية لام الأصل وهى متحركة ، وإذا التقى حرفان مثلان من الحروف كلها وكان أول الحرفين ساكنا والثانى متحركا أدغم الساكن فى المتحرك ضرورة سواء كانا فى كلمتين أو كلمة واحدة ، أما فى الكلمتين فكما فى قوله (فما ربحت تجارتهم ، وما بكم من نعمة ، مالهم من الله) وأما فى الكلمة الواحدة فكما فى هذه الكلمة .

واعلم أن الألف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع اجتماع مثلين ، فامتنع الادغام لهذا السبب ، وان كانت متحركة واجتمع فيها مثلان كان الادغام جائزا .

المسئلة السادسة : لارباب الاشارات والمجاهدات ههنا دقيقة ، وهى أن لام التعريف ولام الأصل من لفظة « الله » اجتمعا فأدغم أحدهما فى الثانى ، فسقط لام المعرفة وبقى لام لفظة الله ، وهذا كالتنبيه على أن المعرفة إذا حصلت إلى حضرة المعروف سقطت المعرفة وفنيت وبطلت ، وبقى المعروف الازلى كما كان من غير زيادة ولا نقصان .

مد لام الجلالة

المسئلة السابعة : لا يجوز حذف الالف من قولنا : الله فى اللفظ ، وجاز ذلك فى ضرورة الشعر عند الوقف عليه ، قال بعضهم : —

أقبل سيل جاء من عند الله بجود جود الجنة المغله

انتهى ، ويتفرع على هذا البحث مسائل فى الشريعة : إحداها : أنه عند الحلف لو قال بله فهل ينعقد يمينه أم لا قال بعضهم : لا ؛ لأن قوله بله اسم للرطوبة فلا ينعقد اليمين ، وقال آخرون ينعقد اليمين به لأنه بحسب أصل اللغة جائز ، وقد نوى به الحلف فوجب أن تنعقد وثانيها : لو ذكره على هـذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك أم لا ، وثالثها : لو ذكر قوله « الله » فى قوله « الله أكبر » هل تنعقد الصلاة به أم لا ؟ .

المسئلة الثامنة : لم يقرأ أحد الله بالامالة إلا قتيبة فى بعض الروايات انتهى .

حكم لام ال

المسئلة التاسعة : تشديد الراء من قوله « الرحمن الرحيم » لأجل إدغام لام التعريف فى الراء ، ولا خلاف بين القراء فى لزوم إدغام لام التعريف فى اللام ، وفى ثلاثة عشر حرفا سواه وهى : الصاد ، والضاد ، والسين ، والشين ، والدال ، والذال ، والراء ، والزاى ، والطاء ، والظاء ، والتاء ، والثاء ، والنون ، انتهى . كقوله تعالى (التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر) والعلة الموجبة لجواز هذا الادغام قرب المخرج ، فان اللام وكل هذه الحروف المذكورة مخرجها من طرف اللسان وما يقرب منه ، فحسن الادغام ، ولا خلاف بين القراء فى امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله : (العابدون الحامدون الآمرون بالمعروف) كلها بالاظهار ، وإنما لم يجز الادغام فيها لبعد المخرج ، فانه إذا بعد مخرج الحرف الأول عن مخرج الحرف الثانى ثقل النطق بهما دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر ، بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجاهما ، لان التمييز بينهما مشكل صعب .

المسئلة العاشرة : أجمعوا على أنه لا يمال لفظ «الرحمن» وفى جواز إمالته قولان للنحويين أحدهما : أنه يجوز ، ولعله قول سيبوية ، وعلة جوازه انكسار النون بعد الألف ، والقول الثانى : وهو الاظهر عند النحويين ، أنه لا يجوز .

المسئلة الحادية عشرة : أجمعوا على أن إعراب « الرحمن الرحيم » هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الاول إلا أن الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو ، أما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم ، وأما النصب فعلى تقدير بسم الله أعنى الرحمن الرحيم .

النوع الثانى من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط ، وفيه مسائل : —

ما يتعلق بالبسملة قراءة وكتابة

المسئلة الاولى : طولوا الباء من « بسم الله » وما طولوها فى سائر المواضع ، وذكروا فى الفرق وجهين : الاول : أنه لما حذفت ألف الوصل بعد الباء طولوا هذه الباء ليدل طولها

على الألف المحذوفة التى بعدها ، ألا ترى أنهم لما كتبوا (اقرأ باسم ربك) بالألف ردوا الباء إلى صفتها الأصليه ، الثانى : قال القتيبى ، إنما طولوا الباء لأنهم أرادوا أن لا يستفتحوا كتاب الله إلا بحرف معظم ، وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه : طولوا الباء ، وأظهروا السين . ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله .

المسئلة الثانية : قال أهل الاشارة والباء حرف منخفض فى الصورة فلما اتصل بكتبة لفظ الله ارتفعت واستعلت ، فنرجو أن القلب لما اتصل بخدمة الله عز وجل أن يرتفع حاله ويعلو شأنه .

المسئلة الثالثة : حذفوا ألف «اسم» من قوله « بسم الله » وأثبتوه فى قوله (اقرأ باسم ربك) والفرق من وجهين : الأول : أن كلمة « باسم الله » مذكورة فى أكثر الأوقات عند أكثر الأفعال ، فلأجل التخفيف حذفوا الألف ، بخلاف سائر المواضع فان ذكرها قليل . الثانى : قال الخليل : إنما حذفت الألف فى قوله « بسم الله » لأنها إنما دخلت بسبب أن الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن ، فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الألف فسقطت فى الخط ، وإنما لم تسقط فى قوله (اقرأ باسم ربك) لأن الباء لا تنوب عن الألف فى هذا الموضع كما فى (بسم الله) لأنه يمكن حذف الباء من (اقرأ باسم ربك) مع بقاء المعنى صحيحا ، فانك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى ، أما لو حذفت الباء من « بسم الله » لم يصح المعنى فظهر الفرق .

المسئلة الرابعة : كتبوا لفظة الله بلامين ، وكتبوا لفظة الذى بلام واحدة ، مع استوائهما فى اللفظ وفى كثرة الدوران على الألسنة ، وفى لزوم التعريف ، والفرق من وجوه : الأول أن قولنا « الله » اسم معرب متصرف تصرف الأسماء ، فأبقوا كتابته على الأصل ، أما قولنا « الذى » فهو مبنى لأجل أنه ناقص ؛ لأنه لا يفيد إلا مع صلته فهو كبعض الكلمة ، ومعلوم أن بعض الكلمة يكون مبنيا ، فأدخلوا فيه النقصان لهذا السبب ، ألا ترى أنهم كتبوا قولهم « اللذان » بلامين ، لأن التثنية أخرجته عن مشابهة الحروف ، فان الحرف لا يثنى .

الثانى : أن قولنا « الله » لو كتب بلام واحدة لالتبس بقوله إله ، وهذا الالتباس غير حاصل فى قولنا الذى .

الثالث : أن تفخيم ذكر الله فى اللفظ واجب ، فكذا فى الخط ، والحذف ينافى التفخيم وأما قولنا « الذى » فلا تفخيم له فى المعنى فتركوا أيضاً تفخيمه فى الخط .

المسئلة الخامسة : إنما حذفوا الألف قبل الهاء من قولنا «الله» فى الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة ، وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة فى اللفظ عند القراءة .

المسئلة السادسة : قالوا : الأصل فى قولنا « الله » الاله ، وهى ستة حروف ، فلما أبدلوه بقولهم « الله » بقيت أربعة أحرف فى الخط : همزة ، ولامان ، وهاء ؛ فالهمزة من أقصى الحلق واللام من طرف اللسان ، والهاء من أقصى الحلق ، وهو إشارة إلى حالة عجيبة ، فان أقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ، ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا إلى أن يصل إلى طرف اللسان ثم يعود إلى الهاء الذى هو فى داخل الحلق ، ومحل الروح ، فكذلك العبد يبتدىء من أول حالته التى هى حالة النكرة والجهالة ، ويترقى قليلا قليلا فى مقامات العبودية ، حتى إذا وصل إلى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل فى عالم المكاشفات والأنوار أخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهى إلى الفناء فى بحر التوحيد ، فهو إشارة إلى ما قيل : النهاية رجوع إلى البداية .

المسئلة السابعة : إنما جاز حذف الالف قبل النون من « الرحمن » فى الخط على سبيل التخفيف ، ولو كتب بالألف حسن ، ولا يجوز حذف الياء من الرحيم ، لأن حذف الألف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها التباس ، بخلاف حذف الياء من الرحيم .

الباب الثالث

من هذا الكتاب فى مباحث الاسم ، وهى نوعان

أحدهما : ما يتعلق من المباحث النقلية بالاسم ، والثانى : ما يتعلق من المباحث العقلية بالاسم .

النوع الأول : وفيه مسائل :—

المسئلة الأولى : فى هذا اللفظ لغتان مشهورتان ، تقول العرب : هذا اسمه وسمه ، قال : باسم الذى فى كل سورة سمه . لغات الاسم

وقيل : فيه لغتان غيرهما سم وسم . قال الكسائى : إن العرب تقول تارة اسم بكسر الألف وأخرى بضمه ، فاذا طرحوا الألف قال الذين لغتهم كسر الألف سم ، وقال الذين لغتهم ضم الالف سم ، وقال ثعلب : من جعل أصله من سما يسمى قال اسم وسم ، ومن جعل أصله من سما يسمو قال اسم وسم ، وقال المبرد : سمعت العرب تقول اسمه واسمه وسمه وسمه وسماه .

المسئلة الثانية : أجمعوا على أن تصغير الاسم سمى وجمعه أسماء وأسامى .

اشتقاق الاسم

المسئلة الثالثة : فى اشتقاقه قولان : قال البصريون : هو مشتق من سما يسمو إذا علا وظهر ، فاسم الشيء ماعلاه حتى ظهر ذلك الشيء به ، وأقول : اللفظ معرف للمعنى ، ومعرف الشيء متقدم فى المعلومية على المعرف ، فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه ، وقال الكوفيون : هو مشتق من وسم يسم سمة ، والسمة العلامة ، فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى ، حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه أوساما .

المسئلة الرابعة : الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا أصله من وسم يسم ، ثم حذف منه الواو ، ثم زيد فيه ألف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة ، أصله الوعد والوصف والوزن ، أسقط منها الواو ، وزيد فيها الهاء ، وأما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو ، فلهم قولان : الأول : أن أصل الاسم من سما يسمو وسما يسمى ، والامر فيه اسم : كقولنا ادع من دعوت ، أو اسم مثل ارم من رميت ، ثم إنهم جعلوا هذه الصيغة اسما وأدخلوا عليها وجوه الاعراب ، وأخرجوها عن حد الافعال ، قالوا : وهذا كما سموا البعير يعملا ، وقال الاخفش : هذا مثل الآن فان أصله آن يئين إذا حضر ، ثم أدخلوا الالف واللام على الماضى من فعله ، وتركوه مفتوحا ، والقول الثانى : أصله سمو مثل حمر ، وإنما حذفت الواو من آخره استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران ، وإنما أعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها ، وإنما سكنوا السين لانه لما حذفت الواو بقى حرفان أحدهما ساكن والآخر متحرك ، فلما حرك الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال ، وإنما أدخلت الهمزة فى أوله لان الابتداء بالساكن محال ، فاحتاجوا إلى ذكر ما يبتدأ به ، وإنما خصت الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة .

مسائل الاسم العقلية

النوع الثانى من مباحث هذا الباب ، المسائل العقلية : —

فنقول : أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه ، فقد تقدم ذكره فى أول هذا الكتاب وبقى ههنا مسائل : —

المسئلة الأولى : قالت الحشوية والكرامية والأشعرية : الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة : الاسم غير المسمى ونفس التسمية ، والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية .

وقبل الخوض فى ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة ؛ وهى أن قول القائل « الاسم

هل هو نفس المسمى أم لا » يجب أن يكون مسبوقا ببيان أن الاسم ما هو ، وأن المسمى ماهو ، حتى ينظر بعد ذلك فى أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا ، فنقول : إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذى هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة ، وبالمسمى تلك الذوات فى أنفسها ، وتلك الحقائق بأعيانها ، فالعلم الضرورى حاصل بأن الاسم غير المسمى ، والخوض فى هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا ، وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى ، وبالمسمى أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه أن ذات الشىء عين الشىء ، وهذا وإن كان حقا إلا أنه من باب إيضاح الواضحات وهو عبث ، فثبت أن الخوض فى هذا البحث على جميع التقديرات يجرى مجرى العبث .

المسئلة الثانية : اعلم أنا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفا دقيقا ، وبيانه أن الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين ، ولفظ الاسم كذلك ، فوجب أن يكون لفظ الاسم إسما لنفسه ، فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ، ففى هذه الصورة الاسم نفس المسمى ، إلا أن فيه إشكالا ، وهو أن كون الاسم إسما للمسمى من باب الاسم المضاف ، وأحد المضافين لابد وأن يكون مغايرا للاخر :

المسئلة الثالثة : فى ذكر الدلائل الداله على أن الاسم لايجوز أن يكون هو المسمى ، وفيه وجوه : —

الأول : أن الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما ، فان قولنا « المعدوم منفى » معناه سلب لاثبوت له ، والألفاظ موجودة مع أن المسمى بها عدم محض ونفى صرف ، وأيضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التى ما وضعوا لها أسماء معينة ، وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة .

الثانى : أن الأسماء تكون كثيرة مع كون المسمى واحد كالأسماء المترادفة ، وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالأسماء المشتركة ، وذلك أيضا يوجب المغايرة .

الثالث : أن كون الاسم إسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الإضافة كالمالكية والمملوكية ، وأحد المضافين مغاير للآخر ولقائل أن يقول : يشكل هذا بكون الشىء عالما بنفسه .

الرابع : الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات ، وتلك الأصوات أعراض غير باقية ، والمسمى قد يكون باقيا ، بل يكون واجب الوجود لذاته .

الخامس : أنا إذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان فى ألسنتنا ، فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل فى ألسنتنا النار والثلج ، وذلك لا يقوله عاقل .

السادس : قوله تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) وقوله صلى الله عليه وسلم « إن لله تعالى تسعة وتسعين إسما » فههنا الأسماء كثيرة والمسمى واحد ، وهو الله عز وجل .

السابع : أن قوله تعالى (بسم الله) وقوله (تبارك اسم ربك) فى هذه الآيات يقتضى إضافة الاسم إلى الله تعالى وإضافة الشيء إلى نفسه محال .

الثامن : أنا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا إسم الله ، وبين قولنا اسم الاسم ، وبين قولنا الله الله ، وهذا يدل على أن الاسم غير المسمى .

التاسع : أنا نصف الأسماء بكونها عربية وفارسية فنقول : الله اسم عربى، وخداى اسم فارسى، وأما ذات الله تعالى فمنزه عن كونه كذلك .

العاشر : قال الله تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) أمرنا بأن ندعو الله بأسمائه فالاسم آلة الدعاء ، والمدعو هو الله تعالى ، والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذى يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة .

واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص ، والحكم ، أما النص فقوله تعالى (تبارك اسم ربك) والمتبارك المتعالى هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف ، وأما الحكم فهو أن الرجل إذا قال : زينب طالق ، وكان زينب إسما لإمرأته وقع عليها الطلاق ، ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد أوقع الطلاق على غير تلك المرأة ، فكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها .

والجواب عن الأول أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : كما أنه يجب علينا أن نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات ، فكذلك يجب علينا تنزيه الألفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الأدب .

وعن الثانى أن قولنا زينب طالق معناه أن الذات التى يعبر عنها بهذا اللفظ طالق ، فلهذا السبب وقع الطلاق عليها .

المسئلة الرابعة التسمية عندنا غير الاسم ، والدليل عليه أن التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة ، وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته ، وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة ، والفرق بينهما معلوم بالضرورة .

الاسم أسبق من الفعل وضعا

المسئلة الخامسة : قد عرفت أن الألفاظ الدالة على تلك المعانى تستتبع ذكر الألفاظ

الدالة على ارتباط بعضها بالبعض ، فلهذا السبب الظاهر وضع الأسماء والأفعال سابق على وضع الحروف ، فأما الأفعال والاسماء فأيهما أسبق ؟ الأظهر أن وضع الاسماء سابق على وضع الأفعال ، ويدل عليه وجوه : —

الأول : أن الاسم لفظ دال على الماهية ، والفعل لفظ دال على حصول الماهية بشيء من الأشياء فى زمان معين ، فكان الاسم مفردا والفعل مركبا ، والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة ، فوجب أن يكون سابقا عليه فى الذكر واللفظ .

الثانى : أن الفعل يمتنع التلفظ به إلا عند الاسناد إلى الفاعل ، أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير أن يسند إليه الفعل ، فعلى هذا الفاعل غنى عن الفعل ، والفعل محتاج إلى الفاعل ، والغنى سابق بالرتبة على المحتاج ، فوجب أن يكون سابقا عليه فى الذكر .

الثالث : أن تركيب الاسم مع الاسم مفيد ، وهو الجملة المركبة من المبتدأ والخبر ، أما تركيب الفعل مع الفعل فلا يفيد البتة ، بل مالم يحصل فى الجملة الاسم لم يفد البتة ، فعلمنا أن الاسم متقدم بالرتبة ، على الفعل ، فكان الأظهر تقدمه عليه بحسب الوضع .

تقدم اسم الجنس على المشتق وضعا

المسئلة السادسة : قد علمت أن الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هى هى ، وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشيء موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر ، والأظهر أن أسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات ، لأن الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب .

المسئلة السابعة : يشبه أن تكون أسماء الصفات سابقة بالرتبة على أسماء الذوات القائمة بأنفسها ؛ لأنا لا نعرف الذوات إلا بواسطة الصفات القائمة بها ، والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق فى المعرفة يناسب السبق فى الذكر .

أقسام أسماء المسميات

المسئلة الثامنة فى أقسام الأسماء الواقعة على المسميات : اعلم أنها تسعة ، فأولها الاسم الواقع على الذات ، وثانيها الاسم الواقع على الشيء بحسب جزء من أجزاء ذاته كما إذا قلنا للجدار انه جسم وجوهر ، وثالثها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا للشيء إنه أسود وأبيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالأشياء الخارجية ، ورابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافيه فقط كقولنا للشيء إنه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك ، وخامسها الاسم الواقع على الشيء بحسب حالة سلبية كقولنا انه أعمى وفقير وقولنا إنه سليم عن الآفات خال

عن المخافات ، وسادسها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا للشيء انه عالم وقادر فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات ، وسابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يعجز عن شيء وعالم لايجهل شيئاً . وثامنها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الأول فانه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما أن يكون سابقا على غيره وهو صفة إضافية والثانى أن لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية ، ومثل القيوم فإن معناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فقيامه بنفسه أنه لا يحتاج إلى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره اليه ، والأول سلب ، والثانى إضافة ، وتاسعها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية وإضافية وسلبية ، فهذا هو القول فى تقسيم الأسماء ، وسواء كان الاسم اسما لله سبحانه وتعالى أو لغيره من أقسام المحادثات فإنه لا يوجد قسم آخر من أقسام الأسماء غير ما ذكرناه .

المسئلة التاسعة فى بيان أنه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا ؟ اعلم أن الخوض فى هذه المسئلة مسبوق بمقدمات عالية من المباحث الآلهية .

المقدمة الأولى : أنه تعالى مخالف لخلقه ، لذاته المخصوصة لا لصفة ، والدليل عليه أن ذاته من حيث هى هى مع قطع النظر عن سائر الصفات إن كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب ، وإن كانت مساوية لسائر الذوات فحينئذ تكون مخالفة ذاته لسائر الذوات لابد وأن يكون لصفة زائدة ، فاختصاص ذاته بتلك الصفة التى لأجلها وقعت المخالفة إن لم يكن لأمر البتة فحينئذ لزم رجحان الجائز لا لمرجح ، وإن كان لأمر آخر لزم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان ، فان قيل : هى قولنا فهذا يقتضى أن تكون خصوصية تلك الصفة لصفة أخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال .

المقدمة الثانية : أنا نقول : إنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ، لأن سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبى ، وذاته المخصوصة أمر ثابت ، والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة ، وأيضا فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية ، لأن المفهوم من القادرية والعالمية مفهومات إضافية ، وذاته ذات قائمة بنفسها ، والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبارات النسبية والإضافية معلوم بالضرورة :

المقدمة الثالثة : فى بيان أنا فى هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ، ويدل عليه وجوه : —

الأول : أنا إذا رجعنا إلى عقولنا وأفهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى إلا أحد أمور

أربعة : إما العلم بكونه موجودا ، وإما العلم بدوام وجوده ، وإما العلم بصفات الجلال وهى الاعتبارات السلبية ، وإما العلم بصفات الاكرام وهى الاعتبارات الاضافية ، وقد ثبت بالدليل أن ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الأربعة ؛ فإنه ثبت بالدليل أن حقيقته غير وجوده ، وإذا كان كذلك كانت حقيقته أيضا مغايرة لدوام وجوده ، وثبت أن حقيقته غير سلبية وغير إضافية ، وإذا كان لا معلوم عند الخلق إلا أحد هذه الأمور الأربعة وثبت أنها مغايرة لحقيقته المخصوصة ، ثبت أن حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر .

الثانى : أن الاستقراء التام يدل على أنا لا يمكننا أن نتصور أمرا من الأمور إلا من طرق أمور أربعة : أحدها الأشياء التى أدركناها باحدى هذه الحواس الخمس ، وثانيها الأحوال التى ندركها من أحوال أبداننا كالألم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم ، وثالثها الأحوال التى ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان ، ورابعها الاحوال التى يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة ، فهذه الاشياء هى التى يمكننا أن نتصورها وأن ندركها من حيث هى هى ، فاذا ثبت هذا وثبت أن حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الاقسام ، ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق .

الثالث : أن حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والإضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، ولو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته بأسرها معلومة بالضرورة ، وهذا معدوم فذاك معدوم ، فثبت أن حقيقة الحق غير معقولة للبشر .

المقدمة الرابعة : فى بيان أنها وإن لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن أن تصير معقولة لهم .

المقدمة الخامسه : فى بيان أن البشر وإن امتنع فى عقولهم إدراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان فى حق جنس الملائكة أو فى حق فرد من أفرادهم ؟ الانصاف أن هذه المباحث صعبة ، والعقل كالعاجز القاصر فى الوفاء بها كما ينبغى ، وقال بعضهم : عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية ، والحق تعالى غير متناه ، والمتناهى يمتنع وصوله إلى غير المتناهى ولان أعظم الاشياء هو الله تعالى ، واعظم العلوم علم الله سبحانه وتعالى ، وأعظم الاشياء لا يمكن معرفته إلا بأعظم العلوم ، فعلى هذا لا يعرف الله إلا الله .

المقدمة السادسة : اعلم أن معرفة الاشياء على نوعين : معرفة عرضية ، ومعرفة ذاتية : أما المعرفة العرضية فكما إذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بد له من بان ، فأما أن ذلك البانى كيف كان فى ماهيته ، وأن حقيقته من أى أنواع الماهيات ، فوجود البناء لا يدل عليه ، وأما

المعرفة الذاتية فكما إذا عرفنا اللون المعين ببصرنا ، وعرفنا الحرارة بلمسنا ، وعرفنا الصوت بسمعنا ، فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة إلا هذه الكيفية الملموسة ، ولا حقيقة للسواد والبياض إلا هذه الكيفية المرئية ، إذا عرفت هذا فنقول : إنا إذا علمنا احتياج المحدثات إلى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية إنما الذى نفيناه الآن هو المعرفة الذاتية ، فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع فى الغلط .

المقدمة السابعة : اعلم أن إدراك الشيء من حيث هو هو — أعنى ذلك النوع الذى سميناه بالمعرفة الذاتية — يقع فى الشاهد على نوعين : أحدهما : العلم ، والثانى : الابصار ، فانا إذا أبصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين ، فعلمنا أن العلم غير ، وأن الأبصار غير ، إذا عرفت هذا فنقول : بتقدير أنه يقال يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل لتلك المعرفة ولذلك الادراك طريق واحد فقط أو يمكن وقوعه على طريقين مثل ما فى الشاهد من العلم والابصار ؟ هذا أيضا مما لا سبيل للعقل إلى القضاء به والجزم فيه ، وبتقدير أن يكون هناك طريقان أحدهما المعرفة والثانى الابصار فهل الأمر هناك مقصور على هذين الطريقين أو هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة ؟ كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة ، فهذا هو الكلام فى هذه المقدمات .

المسئلة العاشرة : فى أنه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا ؟ نقل عن قدماء الفلاسفة انكاره ، قالوا : والدليل عليه أن المراد من وضع الاسم الاشارة بذكره إلى المسمى فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى ، فاذا ثبت أن أحدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق فى وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة ، فثبت أن هذا النوع من الاسم مفقود ، فعند هذا قالوا : إنه ليس لتلك الحقيقة اسم ، بل له لوازم معرفة ، وتلك اللوازم هى أنه الأزلى الذى لا يزول ، وأنه الواجب الذى لا يقبل العدم ، وأما الذين قالوا إنه لا يمتنع فى قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المقربين من عباده بأن يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا إذا كان الأمر كذلك فحينئذ لا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ، فثبت أن هذه المسئلة مبنية على تلك المقدمات السابقة .

المسئلة الحادية عشرة : بتقدير أن يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصه ممكنا وجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الأسماء ، وذلك الذكر أشرف الأذكار ، لأن شرف العلم بشرف المعلوم ، وشرف الذكر بشرف المذكور ، فلما كان ذات الله تعالى أشرف المعلومات والمذكورات

كان العلم به أشرف العلوم ، وكان ذكر الله أشرف الأذكار ، وكان ذلك الاسم أشرف الأسماء وهو المراد من الكلام المشهور الواقع فى الألسنة ، وهو اسم الله الأعظم ، ولو اتفق لملك مقرب أو نبى مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبعد أن يطيعه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات .

اسم الله الاعظم

المسئلة الثانية عشرة : القائلون بأن الاسم الأعظم موجود اختلفوا فيه على وجوه : —

الأول : قول من يقول إن ذلك الاسم الأعظم هو قولنا (ذو الجلال والاكرام) وورد فيه قوله عليه الصلاة والسلام «ألظوا بياذا الجلال والاكرام» وهذا عندى ضعيف ، لأن الجلال إشارة إلى الصفات السلبية ، والإكرام إشارة إلى الصفات الإضافية ، وقد عرفت أن حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والإضافات .

والقول الثانى : قول من يقول أنه هو (الحى القيوم) لقوله عليه الصلاة والسلام لأبى ابن كعب : ما أعظم آية فى كتاب الله تعالى ؟ فقال : (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) فقال « ليهنك العلم أبا المنذر » وعندى أنه ضعيف ، وذلك لأن الحى هو الدراك الفعال ، وهذا ليس فيه كثرة عظمة لأنه صفة ، وأما القيوم فهو مبالغة فى القيام ، ومعناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره ، فكونه قائما بنفسه مفهوم سلبى وهو إستغناؤه عن غيره ، وكونه مقوما لغيره صفة إضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب وإضافة ، فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الأعظم .

القول الثالث : قول من يقول : أسماء الله كلها عظيمة مقدسة ، ولا يجوز وصف الواحد منها بأنه أعظم ؛ لأن ذلك يقتضى وصف ما عداه بالنقصان ، وعندى أن هذا أيضا ضعيف لأنا بينا أن الأسماء منقسمة إلى الأقسام التسعة ، وبينا أن الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب أن يكون أشرف الأسماء وأعظمها ، وإذا ثبت هذا بالدلائل فلا سبيل فيه إلى الإنكار.

القول الرابع : أن الأسم الاعظم هو قولنا « الله » وهذا هو الأقرب عندى لأنا سنقيم الدلالة على أن هذا الاسم يجرى مجرى اسم العلم فى حقه سبحانه ، وإذا كان كذلك كان دالا على ذاته المخصوصة .

المسئلة الثالثة عشرة : أما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من أجزاء ماهية المسمى فهذا فى حق الله تعالى محال ، لأن هذا إنما يتصور فى حق من كانت ماهيته مركبة من الأجزاء وذلك فى حق الله محال ، لأن كل مركب فانه محتاج إلى جزئه ، وجزؤه غيره فكل مركب فانه محتاج إلى غيره ، وكل محتاج إلى غيره فهو ممكن ، ينتج أن كل مركب فهو ممكن لذاته ، فما لا

يكون ممكنا لذاته امتنع أن يكون مركبا ، وما لا يكون مركبا إمتنع أن يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته .

المسئلة الرابعة عشرة : اعلم أنا بينا أن الاسم الدال على الذات هل هو حاصل فى حق الله تعالى أم لا ، قد ذكرنا إختلاف الناس فيه ، وأما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد أقمنا البرهان القاطع على إمتناع حصوله فى حق الله تعالى ، فبقيت الأقسام السبعة فنقول : أما الاسم الدال على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة إما أن تكون هى الوجود وإما أن تكون كيفية من كيفيات الوجود ، وإما أن تكون صفة أخرى مغايرة للوجود ولكيفيات ذلك الوجود ، ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الأقسام والله الهادى .

الباب الرابع

فى البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية

قد عرفت أن هذا البحث ينقسم إلى ثلاثة أقسام : (الأول) الأسماء الدالة على الوجود وفيه مسائل :ـــ

تسمية الله بالشيء

المسئلة الأولى : أطبق الأكثرون على أنه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء ونقل عن جهم ابن صفوان أن ذلك غير جائز ، أما حجة الجمهور فوجوه :ـــ

الحجة الأولى : قوله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله) وهذا يدل على أنه يجوز تسمية الله باسم الشيء ، فان قيل : لو كان الكلام مقصورا على قوله (قل الله) لكان دليلكم حسنا ، لكن ليس الأمر كذلك بل المذكور هو قوله تعالى (قل الله شهيد بينى وبينكم) وهذا كلام مستقل بنفسه ، ولا تعلق له بما قبله ، وحينئذ لا يلزم أن يكون الله تعالى مسمى باسم الشيء قلنا : لما قال (أى شيء أكبر شهادة) ثم قال (قل الله شهيد بينى وبينكم) وجب أن تكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله (أى شيء أكبر شهادة) وحينئذ يلزم المقصود .

الحجة الثانية : قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمراد بوجهه ذاته ، ولو لم تكن ذاته شيئاً لما جاز إستثناؤه عن قوله (كل شيء هالك) وذلك يدل على أن الله تعالى مسمى بالشيء .

الحجة الثالثة : قوله عليه السلام فى خبر عمران بن الحصين « كان الله ولم يكن شيء غيره » وهذا يدل على أن اسم الشيء يقع على الله تعالى .

الحجة الرابعة : روى عبد الله الأنصارى فى الكتاب الذى سماه بالفاروق عن عائشة رضى الله عنها أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ما من شيء أغير من الله عز وجل »

الحجة الخامسة : أن الشيء عبارة عما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، وذات الله تعالى كذلك ، فيكون شيئا .

واحتج جهم بوجوه : الحجة الأولى : قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وكذلك قوله (وهو على كل شيء قدير) فهذا يقتضى أن يكون كل شيء مخلوقا ومقدورا ، والله تعالى ليس بمخلوق ولا مقدور ، ينتج أن الله سبحانه وتعالى ليس بشيء . فان قالوا ان قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وقوله : (وهو على كل شيء قدير) عام دخله التخصيص ، قلنا الجواب عنه من وجهين : الأول أن التخصيص خلاف الأصل ، والدلائل اللفظية يكفى فى تقريرها هذا القدر ، الثانى أن الاصل فى جواز التخصيص هو أن أهل العرف يقيمون الأكثر مقام الكل ، فلهذا السبب جوزوا دخول التخصيص فى العموميات ، إلا أن اجراء الأكثر مجرى الكل إنما يجوز فى الصورة التى يكون الخارج عن الحكم حقيرا قليل القدر فيجعل وجوده كعدمه ، ويحكم على الباقى بحكم الكل ، فثبت أن التخصيص إنما يجوز فى الصورة التى تكون حقيرة ساقطة الدرجة إذا عرفت هذا فنقول : ان بتقدير أن يكون الله تعالى مسمى بالشيء كان أعظم الأشياء وأجلها هو الله تعالى ، فامتنع أن يحصل فيه جواز التخصيص ، فوجب القول بأن ادعاء هذا التخصيص محال .

الحجة الثانية : قوله تعالى (ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير) حكم الله تعالى بأن مثل مثله ليس بشيء ، ولا شك أن كل شيء مثل لمثل نفسه ، وثبت بهذه الآية أن مثل مثله ليس بشيء ينتج أنه تعالى غير مسمى بالشيء ، فان قالوا ان الكاف زائدة ، قلنا هذا الكلام معناه أن هذا الحرف من كلام الله تعالى لغو وعبث وباطل ، ومعلوم أن هذا الكلام هو الباطل ، ومتى قلنا إن هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التى ذكرناها فى غاية القوة والكمال .

الحجة الثالثة : لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء ، وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج أن لفظ الشيء ليس اسما لله تعالى : أما قولنا ان اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال فظاهر ، وذلك لأن المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين أشرف الأشياء ، وإذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلا فى أخس الأشياء وذلك يدل على أن اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال ، وأما قولنا : ان اسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال ، فالدليل عليه قوله تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه) والاستدلال بالآية أن كون الأسماء حسنة لا معنى له إلا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة ، فاذا لم يدل الاسم على هذا المعنى لم يكن

الاسم حسنا ثم انه تعالى أمرنا بأن ندعوه بهذه الأسماء ثم قال بعد ذلك (وذروا الذين يلحدون فى أسمائه) وهذا كالتنبيه على أن من دعاه بغير تلك الأسماء الحسنة فقد ألحد فى أسماء الله ، فتصير هذه الآية داله دلالة قوية على أنه ليس للعبد أن يدعو الله إلا بالأسماء الحسنى الدالة على صفات الجلال والمدح ، وإذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب .

الحجة الرابعة : أنه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله تعالى بقوله ياشىء ، وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ فى غاية الحقارة ، فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم ، بل نقل عنهم أنهم كانوا يقولون : يا منشىء الأشياء ، يا منشىء الأرض والسماء .

واعلم أن من الناس من يظن أن هذا البحث واقع فى المعنى ، وهذا فى غاية البعد ، فانه لانزاع فى أن الله تعالى موجود وذات وحقيقة ، إنما النزاع فى أنه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه ، فهذا نزاع فى مجرد اللفظ لا فى المعنى ، ولا يجرى بسببه تكفير ولا تفسيق ، فليكن الانسان عالما بهذه الدقيقة حتى لا يقع فى الغلط .

اطلاق لفظ الموجود على الله

المسئلة الثانية : فى بيان أنه هل يجوز إطلاق لفظ الموجود على الله تعالى ؟ اعلم أن هذا البحث يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة ، وهى أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين : أحدهما : أن يراد بالوجود الوجدان والادراك والشعور ، ومتى أريد بالوجود الوجدان والادراك فقد أريد بالموجود لا محالة المدرك والمشعور به ، والثانى : أن يراد بالوجود الحصول والتحقق فى نفسه ، واعلم أن بين الأمرين فرقا ، وذلك لأن كونه معلوم الحصول فى الأعيان يتوقف على كونه حاصلا فى نفسه ، ولا ينعكس ، لان كونه حاصلا فى نفسه لا يتوقف على كونه معلوم الحصول فى الاعيان ؛ لانه يمتنع فى العقل كونه حاصلا فى نفسه مع أنه لا يكون معلوما لاحد ، بقى ههنا بحث ، وهو أن لفظ الوجود هل وضع أولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا إلى حصول الشىء فى نفسه ، أو الامر فيه بالعكس ، أو وضعا معا ؟ فنقول : هذا البحث لفظى ، والاقرب هو الاول ، لانه لولا شعور الانسان بذلك الشىء لما عرف حصوله فى نفسه ، فلما كان الامر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ لمعنى الشعور والادراك سابقا على وضعه لحصول الشىء نفسه .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : إطلاق لفظ الموجود على الله تعالى يكون على وجهين : أحدهما : كونه معلوما مشعورا به ، والثانى : كونه فى نفسه ثابتا متحققا . أما بحسب المعنى

الأول فقد جاء فى القرآن قال الله تعالى : (لوجدوا الله) ولفظ الوجود ههنا بمعنى الوجدان والعرفان ، وأما بالمعنى الثانى فهو غير موجود فى القرآن .

فان قالوا : لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت والتحقق إذ لو كان عدما محضا لما كان الأمر كذلك .

فنقول : هذا ضعيف من وجهين : الأول : أنه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت ؛ لما ثبت أن المعدوم قد يكون معلوما ، والثانى : أنا بينا أن هذا البحث ليس إلا فى اللفظ ، فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصول الاسم بحسب معنى آخر ، ثم نقول : ثبت باجماع المسلمين إطلاق هذا الاسم فوجب القول به .

فان قالوا : ألستم قلتم إن اسماء الله تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء ، ولفظ الموجود لا يفيد ذلك ؟

قلنا عدلنا عن هذا الدليل بدلالة الاجماع ، وأيضا فدلالة لفظ الموجود على المدح أكثر من دلالة لفظ الشىء عليه ، وبيانه من وجوه : الأول : أنه عند قوم يقع لفظ الشىء على المعدوم كما يقع على الموجود ، أما الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة ، فكان إشعار هذا اللفظ بالمدح أولى . الثانى : أن لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء ، لأنه يفيد أن بسبب كثرة الدلائل على وجوده وإلاهيته صار كأنه معلوم لكل أحد موجود عند كل أحد واجب الاقرار به عند كل عقل ، فهذا اللفظ أفاد المدح والثناء من هذا الوجه ، فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشىء .

معنى قولنا ذات الله

المسئلة الثالثة : فى الذات : روى عبد الله الأنصارى الهروى فى الكتاب الذى سماه بالفاروق أخبارا تدل على هذا اللفظ : أحدها عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن من أعظم الناس أجرا الوزير الصالح من أمير يطيعه فى ذات الله » وثانيها عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن إبراهيم لم يكذب إلا فى ثلاث ثنتين فى ذات الله » وثالثها عن كعب بن عجرة عن أبيه رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشا فى ذات الله » ورابعها عن أبى ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الجهاد أفضل ؟ قال « ان تجاهد نفسك وهواك فى ذات الله » وخامسها عن النعمان بن بشير عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « ان للشيطان مصايد وفخوخا منها البطر بأنعم الله ، والفخر بعطاء الله ، والكبر على عباد الله ، واتباع الهوى فى غير ذات الله »

وأقول : إن كل شيء حصل به أمر من الأمور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكرا قيل إنه ذو ذلك الأمر ، وإن كان مؤنثا قيل إنها ذات ذلك الأمر ، فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة ، إذا عرفت هذا فنقول : إنه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية ، وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة ، وهكذا إلى غير النهاية ، بل لابد وأن تنتهى إلى حقيقة واحدة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها ، وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة أنها ذات تلك الصفات ، فقولنا « إنها ذات كذا وكذا إنما يصدق فى الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها ، فلهذا السبب جعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ، ولما كان الحق تعالى قيوما فى ذاته كان إطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا ، وأما الأخبار التى رويناها عن الأنصارى الهروى فإن شيئا منها لا يدل على هذا المعنى ؛ لأنه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وماهيته ، وإنما المراد منه طلب رضوان الله ، ألا ترى أنه قال : « لم يكذب إبراهيم إلا فى ثلاث ثنتين فى ذات الله » أى : فى طلب مرضاه الله ، وهكذا الكلام فى سائر الأخبار .

اطلاق لفظ النفس على الله

المسئلة الرابعة : فى لفظ النفس ، وهذا اللفظ وارد فى القرآن ، قال تعالى : (تعلم ما فى نفسى ، ولا أعلم ما فى نفسك) وقال : (ويحذركم الله نفسه) وعن عائشة قالت : كنت نائمة إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم فقدته ، فطلبته ، فوقعت يدى على قدميه وهو ساجد ، وهو يقول : « اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك ، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » وعن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يقول الله تعالى : أنا مع عبدى حين يذكرنى ، فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملئه ، وأن تقرب منى شبرا تقربت منه ذراعا ، وإن تقرب منى ذراعا تقربت منه باعا ، وإن جاءنى يمشى جئته أهرول » والخبر الثالث عن أبى صالح عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لما خلق الله الخلق كتب فى كتابه على نفسه وهو مرفوع فوق العرش : إن رحمتى تغلب غضبى » والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ليس أحد أحب اليه المدح من الله تعالى ، ومن أجل ذلك مدح نفسه ، وليس أحد أغير من الله ، ومن أجل ذلك حرم الفواحش ، وليس أحد أحب اليه العذر من الله ، ومن أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل » . الخبر الخامس عن عائشة رضى الله عنها أن

النبي صلى الله عليه وسلم علمها هذا التسبيح : سبحان الله وبحمده ، عدد خلقه ، ومداد كلماته ، ورضا نفسه ، وزنة عرشه . الخبر السادس : روى أبو ذر عن النبي عليه الصلاة والسلام عن الله سبحانه وتعالى أنه قال : « حرمت الظلم على نفسى ، وجعلته بينكم محرما ، فلا تظالموا » وتمام الخبر مشهور . الخبر السابع : عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ ذات يوم على المنبر (وما قدروا الله حق قدره) ثم أخذ يمجد الله نفسه : أنا الجبار ، أنا المتكبر ، أنا العزيز أنا الكريم ، فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه . الخبر الثامن : عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : التقى آدم وموسى عليهما السلام فقال له موسى : أنت الذى أشقيت الناس فأخرجتهم من الجنه ، قال آدم : أنت الذى اصطفاك الله برسالته ، واصطنعك لنفسه ، وأنزل عليك التوراة ، فهل وجدت كتبته على قبل أن يخلقنى ؟ قال : نعم ، قال فحج آدم موسى ثلاث مرات » الخبر التاسع : عن جابر رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى : هذا دين ارتضيته لنفسى ، ولن يصلحه إلا السخاء وحسن الخلق ، فأكرموه بهما » . الخبر العاشر : عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم يرويه عن ربه أنه قال : « من أهان لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة ، فلا أبالى فى أى واد من الدنيا أهلكه ، وأقذفه فى جهنم ، وما ترددت فى نفسى فى قضاء شىء قضيت ترددى فى قبض عبدى المؤمن؛ يكره الموت ولابد له منه وأكره مساءته » . الخبر الحادى عشر: عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما قال عبد قط إذا أصابه هم أو حزن : اللهم إنى عبدك وابن عبدك ، وابن أمتك ، ناصيتى بيدك ، ماض فى حكمك ، عدل فى قضاؤك ، أسألك بكل سم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك — أن تجعل القرآن ربيع قلبى ، ونور صدرى ، وجلاء حزنى ، وذهاب همى وغمى ، إلا أذهب الله همه وغمه ، وأبدله مكان حزنه فرحا » . الخبر الثانى عشر : عن أبى سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الله تعالى بعثنى رحمة للعالمين وأن أكسر المعازف والأصنام ، وأقسم ربى على نفسه أن لايشرب عبد خمرا ثم لم يتب إلى الله تعالى منه إلا سقاه الله تعالى من طينة الخبال » فقال : قلت : يارسول الله ، وما طينة الخبال ؟ قال : « صديد أهل جهنم » .

نفس الشىء ذاته وحقيقة

واعلم أن النفس عبارة عن ذات الشىء ، وحقيقته ؛ وهويته ، وليس عبارة عن الجسم المركب من الأجزاء ، لأن كل جسم مركب ، وكل مركب ممكن ، وكل ممكن محدث ، وذلك

على الله محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه .

المسئلة الخامسة : فى لفظ الشخص ، عن سعد بن عبادة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لا شخص أغير من الله ، ومن أجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا شخص أحب اليه العذر من الله ، ومن أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ، ولا شخص أحب اليه المدح من الله » .

واعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد من الشخص الجسم الذى له تشخص وحجمية ، بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة فى نفسها تعينا باعتباره يمتاز عن غيره .

هل يقال لله « النور »

المسئلة السادسة : فى أنه هل يجوز إطلاق لفظ النور على الله ، قال الله تعالى (الله نور السموات والأرض) وأما الأخبار فروى أنه قيل لعبد الله بن عمر : نقل عنك أنك تقول الشقى من شقى فى بطن أمه ، فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الله خلق الخلق فى ظلمة ، ثم ألقى عليهم من نوره ، فمن أصابه من ذلك النور شىء فقد إهتدى ، ومن أخطأ فقد ضل » فلذلك أقول : جف القلم على علم الله تعالى .

واعلم أن القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن النور إما أن يكون جسما أو كيفية فى جسم ، والجسم محدث فكيفياته أيضا محدثة ، وجل الإله عن أن يكون محدثا . الثانى : أن النور تضاده الظلمة ، والإله منزه عن أن يكون له ضد . الثالث : أن النور يزول ويحصل له أفول ، والله منزه عن الأفول والزوال ، وأما قوله تعالى: (الله نور السموات والأرض) فجوابه أن هذه الآية من المتشابهات ، والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية ، وأيضا فانه تعالى قال عقيب هذه الآية (مثل نوره) فأضاف النور إلى نفسه إضافة الملك إلى مالكه ، فهذا يدل على أنه فى ذاته ليس بنور ، بل هو خالق النور .

بقى أن يقال : فما المقتضى لحسن إطلاق لفظ النور عليه ؟ فنقول فيه وجوه : الأول : قرأ بعضهم (لله نور السموات والأرض) وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة ، والثانى : أنه سبحانه منور الأنوار ومبدعها وخالقها ؛ فلهذا التأويل حسن إطلاق النور عليه . والثالث : أن بحكمته حصلت مصالح العالم ، وانتظمت مهمات الدنيا والآخرة ، ومن كان ناظما للمصالح وساعيا فى الخيرات فقد يسمى بالنور ، يقال : فلان نور هذه البلد ، إذا كان موصوفا بالصفة المذكورة . والرابع : أنه هو الذى تفضل على عباده بالايمان والهداية والمعرفة ، وهذه الصفات من جنس الأنوار ، ويدل عليه القرآن والأخبار : أما القرآن فقوله تعالى فى آخر الآية (نور على

نور يهدى الله لنوره من يشاء) وأما الأخبار فكثيرة :—

الخبر الأول : ما روى أبو أمامة الباهلي عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله .

الخبر الثانى : عن أنس بن مالك عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « هل تدرون أى الناس أكيس ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : أكثرهم للموت ذكرا ، وأحسنهم له استعدادا قالوا : يارسول الله ، هل لذلك من علامة ؟ قال : نعم ، التجافى عن دار الغرور ، والانابة إلى دار الخلود ، فاذا دخل النور فى القلب انفسح واتسع للاستعداد قبل نزول الموت » .

الخبر الثالث : عن ابن مسعود قال : تلا النبى صلى الله عليه وسلم قوله تعالى : (أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه) فقلت : يا رسول الله كيف يشرح الله صدره ؟ قال : إذا دخل النور القلب انشرح وانفسح ، فقلت : ما علامة ذلك يارسول الله ؟ قال : الانابة إلى دار الخلود ، والتجافى عن دار الغرور ، والتأهب للموت قبل نزول الموت .

الخبر الرابع : عن أنس رضى الله عنه قال : بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشى فى طريق إذ لقيه جارثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف أصبحت ياحارثة ؟ قال : أصبحت والله مؤمنا حقا ، فقال عليه الصلاة والسلام : أنظر ما تقول ، فان لكل حق حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ فقال عزفت نفسى عن الدنيا ، وأسهرت ليلى ، وأظمات نهارى وكأنى أنظر إلى عرش ربى بارزا ، وكأنى أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها ، وإلى أهل النار يتعاوون فيها ، فقال عليه الصلاة والسلام : عرفت فالزم ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من سره أن ينظر إلى رجل نور الله الإيمان فى قلبه فلينظر إلى هذا » ثم قال : يارسول الله ، ادع الله لى بالشهادة ، فدعا له ، فنودى بعد ذلك : يا خيل الله اركبى ، فكان أول فارس ركب ، فاستشهد فى سبيل الله .

الخبر الخامس : عن ابن عباس رضى الله عنه قال : بينما أنا جالس عند النبى صلى الله عليه وسلم إذ سمع صوتا من فوقه ، فرفع رأسه إلى السماء فقال : إن هذا الباب من السماء قد فتح ، وما فتح قط ، فنزل منه ملك فقال : يامحمد أبشر بنورين لم يؤتهما أحد من قبلك : فاتحة الكتاب ، وخواتيم سورة البقرة .

الخبر السادس : عن يعلى بن منبه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يمر المؤمن على الصراط يوم القيامة فتناديه النار : « جز عنى يامؤمن فقد أطفأ نورك لهبى »

الخبر السابع : عن نافع عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول « اللهم بك نصبح ، وبك نمسى ، وبك نحيا وبك نموت ، وإليك النشور ، اللهم اجعلنى من أفضل عبادك عندك حظا ونصيبا ، فى كل خير تقسمه اليوم : من نور تهدى به ، أو رحمة تنشرها ، أو رزق تبسطه ، أو ضر تكشفه ، أو بلاء تدفعه ، أو سوء ترفعه ، أو فتنة تصرفها » .

الخبر الثامن : عن على بن أبى طالب عليه السلام عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن أهل الجنة فقال : « أهل الجنة شعث رؤسهم ، وسخة ثيابهم ، لو قسم نور أحدهم على أهل الأرض لوسعهم » .

الخبر التاسع : عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم : أن أهل الجنة كل أشعث أغبر ذى طمرين إذا استأذنوا على الأمراء لم يؤذن لهم ، وإذا خطبوا النساء لم ينكحوا ، وإذا قالوا لم ينصت لقولهم ، حاجة أحدهم تتلجلج فى صدره ، لو قسم نوره على أهل الأرض لوسعهم .

الخبر العاشر : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل يقول : نورى هداى ، و « لا إله إلا الله » كلمتى ، فمن قالها أدخلته حصنى ومن أدخلته حصنى فقد أمن .

الخبر الحادى عشر : عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يدعو « أعوذ بكلمات الله التامة ، وبنوره الذى أشرقت له الأرض ، وأضاءت به الظلمات ، من زوال نعمتك ، ومن تحول عافيتك ، ومن فجأة نقمتك ، ومن درك الشقاء وشر قد سبق » .

الخبر الثانى عشر : عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول « اللهم اجعل فى قلبى نورا ، وفى سمعى نورا ، وفى بصرى نورا ، والحديث مشهور .

لفظ الصورة

المسئلة السابعة : فى لفظ الصورة ، وفيه أخبار : الخبر الأول : عن أبى هريرة رضى الله عنه ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم على صورته » وعن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تقبحوا الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » قال اسحاق بن راهويه : صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله خلق آدم على صورة الرحمن » .

الخبر الثانى : عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غدوة فقال له قائل : ما رأيتك أسفر وجهك مثل الغداة ، قال : « وما أبالى ، وقد بدالى ربى فى أحسن صورة فقال : فيم يختصم الملأ الأعلى يا محمد ؟ قلت : أنت أعلم أى ربى ، فوضع كفه بين كتفى فوجدت بردها فعلمت ما فى السموات والأرض .

واعلم أن العلماء ذكروا فى تأويل هذه الاخبار وجوها : (الأول) أن قوله « إن الله خلق آدم على صورته » الضمير عائد إلى المضروب ، يعنى أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب ، فوجب الاحتراز عن تقبيح وجه ذلك المضروب (الثانى) أن المراد أن الله خلق آدم على صورته التى كان فى آخر أمره ، يعنى أنه ما تولد عن نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعا ، بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة (الثالث) أن المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الأمر كذا ، أى : صفته ، فقوله « خلق الله آدم على صورة الرحمن » أى : خلقه على صفته فى كونه خليفة له فى أرضه متصرفا فى جميع الأجسام الأرضية ، كما أنه تعالى نافذ القدرة فى جميع العالم .

اطلاق « الجوهر » على الله لايجوز

المسئلة الثامنة : الفلاسفة قد يطلقون لفظ « الجوهر » على ذات الله تعالى ، وكذلك النصارى ، والمتكلمون يمتنعون منه ، أما الفلاسفة فقالوا : المراد من الجوهر الذات المستغنى عن المحل والموضوع ، والله تعالى كذلك ، فوجب أن يكون جوهرا ، فالجوهر فوعل وإشتقاقه من الجهر ، وهو الظهور ، فسمى الجوهر جوهرا لكونه ظاهرا بسبب شخصيته وحجميته ، فكونه جوهرا عبارة عن كونه ظاهر الوجود ، وأما حجميته فليست نفس الجوهر ، بل هى سبب لكونه جوهرا وهو ظهور وجوده ، والحق سبحانه وتعالى أظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده ، فكان أولى الأشياء بالجوهرية هو هو ، وأما المتكلمون فقالوا : أجمع المسلمون علي الإمتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه .

اطلاق الجسم لايجوز

المسئلة التاسعة : أطلق أكثر الكرامية لفظ « الجسم » على الله تعالى فقالوا : لانريد به كونه مركبا مؤلفا من الأعضاء ، وإنما نريد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل وأما سائر الفرق فقد أطبقوا على إنكار هذا الاسم .

ولنا مع الكرامية مقامان : المقام الأول : أنا لا نسلم أنهم أرادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق ، وكيف لا نقول ذلك وأنهم يقولون : أنه تعالى فوق العرش ، ولا يقولون إنه فى الصغر مثل الجوهر الفرد ، والجزء الذى لايتجزأ ، بل يقولون : إنه

أعظم من العرش ، وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من أحد جانبى العرش إلى الجانب الآخر فكان طويلا عريضا عميقا ، فكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا ، فثبت أن قولهم إنا أردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف . المقام الثانى : أن نقول : لفظ الجسم لفظ يوهم معنى باطلا ، وليس فى القرآن والأحاديث مايدل على وروده فوجب الإمتناع منه ، لاسيما والمتكلمون قالوا : لفظ الجسم يفيد كثرة الأجزاء بحسب الطول والعرض والعمق ، فوجب أن يكون لفظ الجسم يفيد أصل هذا المعنى .

اطلاق «الانية»

المسئلة العاشرة : فى إطلاق لفظ « الأنية » على الله تعالى : اعلم أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيرا ، وشرحه بحسب أصل اللغة أن لفظة « إن » فى لغة العرب تفيد التأكيد والقوة فى الوجود ، ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته ، وكان واجب الوجود أكمل الموجودات فى تأكد الوجود ، وفى قوة الوجود ، لاجرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظ الأنية عليه .

اطلاق « الماهية »

المسئلة الحادية عشرة : فى إطلاق لفظ الماهية عليه : اعلم أن لفظ « الماهية » ليس لفظا مفردا بحسب أصل اللغة ، بل الرجل إذا أراد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فانه يقول : ما تلك الحقيقة وما هى ؟ وكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول : أرنا الأشياء كما هى ، فلما كثر السؤال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة جعلوا مجموع قولنا ماهى كاللفظة المفردة ، ووضعوا هذه اللفظة بإزاء الحقيقة فقالوا ماهية الشىء أى حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة .

اطلاق لفظ « الحق»

المسئلة الثانية عشرة : فى إطلاق لفظ « الحق » اعلم أن هذا اللفظ إن أطلق على ذات الشىء كان المراد كونه موجودا وجودا حقيقيا فى نفسه والدليل عليه أن الحق مقابل للباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد :ـ

ألا كل شىء ما خلا الله باطل

فلما كان مقابل الحق هو المعدوم وجب أن يكون الحق هو الموجود ، وأما إن أطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد أن ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشىء فى نفسه ، وإنما سمى هذا الاعتقاد بالحق لأنه إذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقرير والإبقاء ، وأما أن أطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد أن ذلك الاخبار صدق مطابق لأنه إذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير والإبقاء ، إذا ثبت هذا فنقول : إن الله تعالى هو المستحق لاسم الحق ، أما بحسب ذاته فلأنه هو الموجود الذى يمتنع عدمه وزواله . وأما بحسب

الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذى لا يتغير عن هذه الصفة ، وأما بحسب الأخبار والذكر فلان هذا الخبر أحق الأخبار بكونه صدقا واجب التقرير ، فثبت أنه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات والله الموفق الهادى .

القسم الثانى من هذا الباب الأسماء الدالة على كيفية الوجود :—

اعلم أن الكلام فى هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بمقدمات عقلية .

كونه تعالى « أزليا »

المقدمة الأولى : اعلم أن كونه تعالى أزليا أبديا لا يوجب القول بوجود زمان لا آخر له ، وذلك لأنا نقول : كون الشىء دائم الوجود فى ذاته إما أن يتوقف على حصوله فى زمان أولا يتوقف عليه ، فان لم يتوقف عليه فهو المقصود ، لأن على هذا التقدير يكون تعالى أزليا أبديا من غير حاجة إلى القول بوجود زمان آخر ، وأما أن توقف عليه فنقول : ذلك الزمان إما أن يكون أزليا أو لا يكون فان كان ذلك الزمان أزليا فالتقدير هو أن كونه أزليا لا يتقرر إلا بسبب زمان آخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان إلى زمان آخر فيلزم التسلسل ، وأما ان قلنا أن ذلك الزمان ليس أزليا فحينئذ قد كان الله أزليا موجودا قبل ذلك الزمان ، وذلك يدل على أن الدوام لا يفتقر إلى وجود زمان آخر ، وهو المطلوب ، فثبت أن كونه تعالى أزليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزليا .

كونه تعالى « باقيا »

المقدمة الثانية : أن الشىء كلما كان أزليا كان باقيا ، لكن لا يلزم من كون الشىء باقيا كونه أزليا ، ولفظ « الباقى » ورد فى القرآن قال الله تعالى (ويبقى وجه ربك) وأيضا قال تعالى (كل شىء هالك إلا وجهه) والذى لا يصير هالكا يكون باقيا لا محالة ، وأيضا قال تعالى (هو الأول والآخر) فجعله أولا لكل ما سواه ، وما كان أولا لكل ما سواه امتنع أن يكون له أول ؛ إذ لو كان له أول لامتنع أن يكون أولا لأول نفسه ، ولو كان له آخر لامتنع كونه آخرا لآخر نفسه ، فلما كان أولا لكل ما سواه وكان آخرا لكل ما سواه امتنع أن يكون له أول وآخر ، فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى أزليا لا أول له ، أبديا لا آخر له .

المقدمة الثالثة : لو كان صانع العالم محدثا لافتقر إلى صانع آخر ، ولزم التسلسل ، وهو محال فهو قديم ، وإذا ثبت أنه قديم وجب أن يمتنع زواله ، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه .

إذا ثبتت هذه المقدمات فلنشرع فى تفسير الاسماء :—

اسمه تعالى « القديم »

الاسم الأول : القديم ، واعلم أن هذا اللفظ يفيد فى أصل اللغة طول المدة ، ولا يفيد نفى الأولية يقال : دار قديم إذا طالت مدته ، قال الله تعالى (حتى عاد كالعرجون القديم) وقال (انك لفى ضلالك القديم) .

اسمه تعالى الازلى

الاسم الثانى : الأزلى ، وهذا اللفظ يفيد الانتساب إلى الازل ، فهذا يوهم أن الأزل شىء حصل ذات الله فيه ، وهذا باطل ، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت ذات الله مفتقرة إلى ذلك الشىء ومحتاجة إليه ، وهو محال ، بل المراد وجود لا أول له البتة .

عدم أوليته تعالى

الاسم الثالث : قولنا لا أول له ، وهذا اللفظ صريح فى المقصود ، واختلفوا فى أن قولنا لا أول له صفة ثبوتية أو عدمية ، قال بعضهم : ان قولنا لا أول له اشارة إلى نفى العدم السابق ونفى النفى اثبات ، فقولنا لا أول له وان كان بحسب اللفظ عدما إلا أنه فى الحقيقة ثبوت ، وقال آخرون : أنه مفهوم عدمى ، لأنه نفى لكون الشىء مسبوقا بالعدم ، وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم ، فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية ، فقولنا لا أول له سلب لتلك الكيفية الثبوتية ، فكان قولنا لا أول مفهوما عدميا ، وأجاب الأولون عنه بأن كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة ، فكانت مسبوقة بالعدم ، فكان كونها كذلك صفة أخرى ، ولزم التسلسل ، وهو محال .

اسمه تعالى الابدى والسرمدى

الاسم الرابع : الأبدى ، وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل .

الاسم الخامس : السرمدى ، واشتقاق هذه اللفظة من السرد ، وهو التوالى والتعاقب ، قال عليه الصلاة والسلام فى الأشهر الحرم : « واحد فرد وثلاثة سرد » أى : متعاقبة ، ولما كان الزمان إنما يبقى بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد أدخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة فى ذلك المعنى .

إذا عرفت هذا فنقول : الأصل فى لفظ السرمد أن لا يقع إلا على الشىء الذى تحدث أجزاؤه بعضها عقيب البعض ، ولما كان هذا المعنى فى حق الله تعالى محالا كان إطلاق لفظ السرمدى عليه مجازا ، فان ورد فى الكتاب والسنة أطلقناه وإلا فلا .

المستمر

الاسم السادس : المستمر ، وهذا بناء الاستفعال ، وأصله المرور والذهاب ، ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقيب البعض لا جرم أطلقوا المستمر ، إلا أن هذا إنما يصدق فى حق الزمان ، أما فى حق الله فهو محال ؛ لأنه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق أبعاضه وأجزائه .

الاسم السابع : الممتد وسميت المدة مدة لأنها تمتد بحسب تلاحق أجزائها وتعاقب أبعاضها فيكون قولنا فى الشىء ، إنه امتد وجوده إنما يصح فى حق الزمان والزمانيات ، أما فى حق الله تعالى فعلى المجاز .

اسمه تعالى الباقى

الاسم الثامن : لفظ الباقى ، قال تعالى (ويبقى وجه ربك) واعلم أن كل ما كان أزليا كان باقيا ولا ينعكس ، فقد يكون باقيا ولا يكون أزليا ولا أبديا كما فى الأجسام والاعراض الباقية ، ومن الناس من قال : لفظ الباقى يفيد الدوام ، وعلى هذا الا يصح وصف الاجسام بالباقى ، وليس الأمر كذلك ، لاطباق أهل العرف على قول بعضهم لبعض أبقاك الله .

الدائم

الاسم التاسع : الدائم ، قال تعالى (أكلها دائم) ولما كان أحق الأشياء بالدوام هو الله كان الدائم هو الله .

واجب الوجود

الاسم العاشر : قولنا « واجب الوجود لذاته » ومعناه أن ماهيته وحقيقته هى الموجبة لوجوده ، وكل ماكان كذلك فانه يكون ممتنع العدم والفناء ، واعلم أن كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب أن يكون قديما أزليا ، ولا ينعكس ؛ فليس كل ما كان قديما أزليا كان واجب الوجود لذاته ، لأنه لا يبعد أن يكون الشىء معللا بعلة أزلية أبدية ، فحينئذ يجب كونه أزليا أبديا بسبب كون علته كذلك ، فهذا الشىء يكون أزليا أبديا مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته ، وقولهم بالفارسية « خداى » معناه أنه واجب الوجود لذاته لأن قولنا « خداى » كلمة مركبة من لفظتين فى الفارسية احداهما : خود ، ومعناه ذات الشىء ونفسه وحقيقته والثانية قولنا « آى » ومعناه جاء ، فقولنا « خداى » معناه أنه بنفسه جاء ، وهو إشارة إلى أنه بنفسه وذاته جاء إلى الوجود لا بغيره ، وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم « خداى » أنه لذاته كان موجودا .

الكائن

الاسم الحادى عشر : الكائن ، واعلم أن هذا اللفظ كثير الورود فى القرآن بحسب صفات الله تعالى ، قال الله تعالى (وكان الله على كل شىء مقتدرا) وقال ان الله (كان عليما حكيما) وأما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد فى القرآن ، لكنه وارد فى بعض الأخبار ، روى فى الأدعية المأثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم « ياكائنا قبل كل كون ، وياحاضرا مع كل كون ، ويا باقيا بعد انقضاء كل كون » أو لفظ يقرب معناه مما ذكرناه ويناسبه من بعض الوجوه واعلم أن ههنا بحثا لطيفا نحويا : وذلك أن النحويين أطبقوا على أن لفظ « كان » على قسمين : أحدهما : الذى يكون تاما ، وهو بمعنى حدث ووجد وحصل ، قال تعالى (كنتم خير أمة) أى حدثتم ووجدتم خير أمة . والثانى : الذى يكون ناقصا كقولك « كان الله عليما حكيما » ، فان لفظ كان بهذا التفسير لابد له من مرفوع ومنصوب ، واتفقوا على أن كان على كلا التقديرين فعل ، إلا أنهم قالوا : انه على الوجه الأول فعل تام ، وعلى الثانى فعل ناقص ، فقلت للقوم : لو كانت هذه اللفظة فعلا لكان دالا على حصول حدث فى زمان معين

ولو كان كذلك لكنا إذا أسندناه إلى اسم واحد لكان حينئذ قد دل على حصول حدث لذلك الشيء ، وحينئذ يتم الكلام ، فكان يجب أن يستغنى عن ذكر المنصوب ، وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما . فثبت أن القول بان بهذه الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة ، وما أفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلا . فكان القول بأن هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ، ولما أوردت هذا السؤال عليهم بقى الأذكياء من النحويين والفضلاء منهم متحيرين فيه زمانا طويلا ، وما أفلحوا فى الجواب ، ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقى الذى يزيل الشبهة ، وتقريره أن نقول : لفظ « كان » لا يفيد إلا الحدوث والحصول والوجود ، إلا أن هذا على قسمين : منه ما يفيد حدوث الشيء فى نفسه ، ومنه ما يفيد موصوفية شيء بشيء آخر . أما القسم الأول : فان لفظ « كان » يتم باسناده إلى ذلك الشيء الواحد لأنه يفيد أن ذلك الشيء قد حدث وحصل ، واما القسم الثانى فانه لا تتم فائدته إلا بذكر الاسمين ، فانه إذا ذكر كان معناه حصول موصوفية زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذاك إلا عند ذكرهما جميعا ، فلا جرم لا يتم المقصود إلا بذكرهما ، فقولنا : « كان زيدٌ عالما » ، معناه أنه حدث وحصل موصوفية زيد بالعلم ، فثبت بما ذكرنا أن لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط ، إلا أنه فى القسم الأول يكفيه إسناده إلى اسم واحد ، وفى القسم الثانى لا بد من ذكر الاسمين ، وهذا من اللطائف النفيسة فى علم النحو ، إذا عرفت هذا فنقول : فعلى هذا التقدير لا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز إطلاقه على الله تعالى .

القسم الثالث : من أقسام الصفات الحقيقية : —

الصفة المغايرة للوجود

الصفة التى تكون مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود .

مذهب نفات الصفات

اعلم أن هذا البحث مبنى على أنه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى ؟ فالمعتزلة والفلاسفة ينكرونه أشد الانكار ، ويحتجون عليه بوجوه : —

الأول : أن تلك الصفة إما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها ، والقسمان باطلان ، فبطل القول بالصفات ، وإنما قلنا انه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين (الأول) أنه ثبت فى الحكمة أن واجب الوجود لذاته لا يكون إلا واحدا (الثانى) أن الواجب لذاته هو الذى يكون غنيا عما سواه ، والصفة هى التى تكون مفتقرة إلى الموصوف ، فالجمع بين الوجوب الذاتى وبين كونه صفة للغير محال ، وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون ممكنا لذاته لوجهين (الأول) أن الممكن لذاته لا بد له من سبب ، وسببه لا يجوز أن يكون غير ذات الله ، لأن

تلك الذات لما امتنع خلوها عن تلك الصفة ، وتلك الصفة مفتقرة إلى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة إلى الغير . وماكان كذلك كان ممكنا لذاته فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته ، وهو محال ، ولا يجوز أن يكون هو ذات الله تعالى ؛ لأنها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيها لزم كون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا ، وهو محال ؛ لما ثبت أن الشيء الواحد لايصدر عنه إلا أثر واحد ، والفعل والقبول أثران مختلفان (الثانى) أن الأثر مفتقر إلى المؤثر ، فافتقاره اليه إما أن يكون بعد حدوثه ، أو حال حدوثه ، أو حال عدمه ، والأول باطل . وإلا لكان تأثير ذلك المؤثر فى إيجاده تحصيلا للحاصل ، وهو محال ، فبقى القسمان الآخيران ، وذلك يقتضى أن يكون كلما كان الشيء أثرا لغيره كان حادثا ، فوجب أن يقال : الشيء الذى لا يكون حادثا فإنه لايكون أثرا للغير ، فثبت أن القول بالصفات باطل .

الحجة الثانية على نفى الصفات : قالوا : إن تلك الصفات إما أن تكون قديمة أو حادثة والأول باطل لأن القدم صفة ثبوتية على ما بيناه ، فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية للصفات فى القدم ، ويكون كل واحد منهما مخالفا للآخر بخصوصية ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فيكون كل واحد من تلك الأشياء القديمة مركبا من جزأين ثم نقول : ويجب أن يكون كل واحد من ذينك الجزأين قديما لأن جزء ماهية القديم يجب أن يكون قديما ، وحينئذ يكون ذانك الجزآن يتشاركان فى القدم ويختلفان بالخصوصية ، فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزأين ، وذلك محال لأنه يلزم أن يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من أجزاء غير متناهية وذلك محال ، وإنما قلنا إنه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه : (الأول) : أن قيام الحوادث بذات الله محال ، لأن تلك الذات إن كانت كافية فى وجود تلك الصفة أو دوام عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة أو دوام عدمها بدوام تلك الذات ، وإن لم تكن كافية فيه فحينئذ تكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة أو عدمها ، وذلك الوجود والعدم يكونان موقوفين على شيء منفصل ، والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير ، والموقوف على الغير ممكن لذاته ، ينتج أن الواجب لذاته ممكن لذاته ، وهو محال . (والثانى) أن ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته ، فحينئذ يلزم كون تلك القابلية أزلية لأجل كون تلك الذات أزلية ، لكن يمتنع كون قابلية الحوادث أزلية ؛ لأن قابلية الحوادث مشروط بإمكان وجود الحوادث ، وإمكان وجود الحوادث فى الأزل محال ، فكان وجود

قابليتها فى الأزل محالا . (الثالث) أن تلك الصفات لما كانت حادثة الإله الموصوف بصفات الإلهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات ، فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى عنها فى ثبوت الإلهية ، فوجب نفيها ، فثبت أن تلك الصفات إما أن تكون حادثة أو قديمة ، وثبت فسادهما فثبت إمتناع وجود الصفة .

الحجة الثالثة : أن تلك الصفات إما أن تكون بحيث تتم الإلهية بدونها أو لا تتم ، فإن كان الأول كان وجودها فضلا زائدا ، فوجب نفيها ، وإن كان الثانى كان الإله مفتقرا فى تحصيل صفة الإلهية إلى شىء آخر ، والمحتاج لا يكون إلها .

الحجة الرابعة : ذاته تعالى إما أن تكون كاملة فى جميع الصفات المعتبرة فى المدائح والكمالات ، وإما أن لا تكون ، فإن كان الأول فلا حاجة إلى هذه الصفات ، وإن كان الثانى كانت تلك الذات ناقصة فى ذاتها مستكملة بغيرها ، وهذه الذات لا يليق بها صفة الإلهية .

الحجة الخامسة : لما كان الإله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الإله مجزأ مبعضا منقسما ، وذلك بعيد عن العقل ؛ لأن كل مركب ممكن لا واجب .

الحجة السادسة : أن الله تعالى كفر النصارى فى التثليث ، فلا يخلو إما أن يكون لأنهم قالوا بإثبات ذوات ثلاثة ، أو لأنهم قالوا بالذات مع الصفات ، والأول لا يقوله النصارى ، فيمتنع أن يقال إن الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها ، فبقى الثانى ، وذلك يوجب أن يكون القول بالصفات كفرا .

فهذه الوجوه يتمسك بها نفاة الصفات ، وإذا كان الأمر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع أن يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفة الحقيقية به .

دلائل مثبتى الصفات

المسألة الثانية فى دلائل مثبتى القول بالصفات : اعلم أنه ثبت أن إله العالم يجب أن يكون عالما قادرا حيا ، فنقول يمتنع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات ، ويدل عليه وجوه (الأول) أنا ندرك تفرقة ضرورية بديهية بين قولنا : ذات الله ذات ، وبين قولنا : ذات الله عالمة قادرة ، وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات (الثانى) أنه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه قادرا وعالما ، وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما ، وبالعكس ، وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات (الثالث) أن كونه عالما عام التعلق بالنسبة إلى الواجب والممتنع والممكن ، وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة إلى الأقسام الثلاثة ، بل هو مختص بالجائز فقط ، ولولا

الفرق بين العلم وبين القدرة وإلا لما كان كذلك (الرابع) أن كونه تعالى قادرا يؤثر فى وجود المقدور ، وكونه عالما لا يؤثر ، ولولا المغايرة وإلا لما كان كذلك (الخامس) أن قولنا : موجود ، يناقضه قولنا : ليس بموجود ، ولا يناقضه قولنا : ليس بعالم ، وذلك يدل على أن المنفى بقولنا : ليس بموجود مغاير للمنفى بقولنا : ليس بعالم ، وكذا القول فى كونه قادرا .

فهذه دلائل واضحة على أنه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى ، إلا أنه بقى أن يقال : لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات صفات نسبية وإضافية فالمعنى من « كونه قادرا » كونه بحيث يصح منه الايجاد . وتلك الصحة معللة بذاته ، و « كونه عالما » معناه الشعور والادراك ، وذلك حالة نسبية إضافية ، وتلك النسبية الحاصلة معللة بذاته المخصوصة ، وهذا تمام الكلام فى هذا الباب .

المسئلة الثالثة : أنا إذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول : الصفة الحقيقية إما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة ، وهى مثل العلم والقدرة ، فان العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم ، والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بايجاد المقدور ، فهذه الصفات وإن كانت حقيقية إلا أنه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات .

أما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة فى حق الله تعالى فليست إلا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول : قالت الفلاسفة : الحى هو الدراك الفعال ، إلا أن الدراكية صفة نسبية والفعالية أيضا كذلك ، وحينئذ لا تكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول ، وقال المتكلمون إنها صفة باعتبارها يصح أن يكون عالما قادرا ، واحتجوا عليه بأن الذوات متساوية فى الذاتية ومختلفة فى هذه الصحة ، فلا بد وأن تكون تلك الذوات مختلفة فى قبول صفة الحياة ، فوجب أن تكون صحيحة لأجل صفة زائدة ، فيقال لهم : قددللنا على أن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصه ، فسقط هذا الدليل ، وأيضا الذوات مختلفة فى قبول صفة الحياة ، فوجب أن يكون صحة قبول الحياة لصفة أخرى ، ولزم التسلسل ، ولا جواب عنه إلا أن يقال : إن تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام فى صحة العالميه ، وقال قوم ثالث : معنى كونه حيا أنه لا يمتنع أن يقدر ويعلم ، فهذا عبارة عن نفى الامتناع ، ولكن الامتناع عدم ، فنفيه يكون عدما للعدم ، فيكون ثبوتا ، فيقال لهم : هذا مسلم ، لكن لم لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة ؟ فان قالوا : الدليل عليه أنا نعقل تلك الذات مع الشك فى كونها حية ، فوجب أن يكون كونها حية مغايرا

لتلك الذات ، فيقال لهم : قد دللنا على أنا لا نعقل ذات الله تعالى تعقلا ذاتيا ، وإنما نتعقل تلك الذات تعقلا عرضيا ، وعند هذا يسقط هذا الدليل ، فهذا تمام الكلام فى هذا الباب .

اسمه تعالى الحى

المسئلة الرابعة : لفظ الحى وارد فى القرآن ، قال الله تبارك وتعالى (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وقال (وعنت الوجوه للحى القيوم) وقال (هو الحى لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين) فان قيل : الحى معناه الدراك الفعال أو الذى لا يمتنع أن يعلم ويقدر ، وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم ، فما السبب فى أن ذكره الله تعالى فى معرض المدح العظيم ؟ فالجواب إن التمدح لم يحصل بمجرد كونه حيا ، بل بمجموع كونه حيا قيوما ، وذلك لأن القيوم هو القائم باصلاح حال كل ما سواه ، وذلك لا يتم إلا بالعلم التام والقدرة التامة ، والحى هو الدراك الفعال ، فقوله « الحى » يعنى كونه دراكا فعالا ، وقوله « القيوم » يعنى كونه دراكا لجميع الممكنات فعالا لجميع المحدثات والممكنات ، فحصل المدح من هذا الوجه .

الباب الخامس

فى الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

الاسم الدال على الصفات الاضافية

(اعلم) أن الكلام فى هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة عقلية ، وهى أن التكوين هل هو نفس المكون أم لا ؟ قالت المعتزلة والأشعرية : التكوين نفس المكون ، وقال آخرون إنه غيره ، واحتج النفاة بوجوه : —

الحجة الأولى : أن الصفة المسماه بالتكوين إما أن تؤثر على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب ، فان كان الأول فتلك الصفة هى القدرة لا غير ، وإن كان الثانى لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار .

الحجة الثانية : أن تلك الصفة المسماة بالتكوين إن كانت قديمة لزم من قدمها قدم الآثار وإن كانت محدثة افتقر تكوينها ، إلى تكوين آخر ولزم التسلسل .

الحجة الثالثة : أن الصفة المسماة بالقدرة إما أن يكون لها صلاحية التأثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة أو ليس لها هذه الصلاحية ، فان كان الأول فحينئذ تكون القدرة كافية فى خروج الأثر من العدم إلى الوجود ، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى ، وإن كان الثانى فحينئذ القدرة لا تكون لها صلاحية التأثير ، فوجب أن لا تكون القدرة قدرة ، وذلك يوجب التناقض .

واحتج مثبتو قدم الصفة بأن القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده ، ألا ترى أن الله تعالى قادر على خلق ألف شمس وقمر على هذه السماء إلا أنه ما أوجده ، وصحة هذا النفى والاثبات يدل على أن المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا ، ثم نقول : كونه موجدا إما أن يكون معناه دخول الأثر فى الوجود أو يكون أمرا زائدا ، والأول باطل لأنا نعلل دخول هذا الأثر فى الوجود بكون الفاعل موجدا له ، ألا ترى أنه إذا قيل : لم وجد العالم ؟ قلنا : لأجل أن الله أوجده ، فلو كان كون الموجد موجدا له معناه نفس هذا الأثر لكان تعليل وجود الأثر بالموجدية يقتضى تعليل وجوده نفسه ، ولو كان معللا بنفسه لامتنع إسناده إلى الغير ، فثبت أن تعليل الموجدية بوجود الأثر يقتضى نفى الموجدية ، وما أفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلا ، فثبت أن تعليل الموجدية بوجود الأثر كلام باطل ، فوجب أن يكون كون الموجد موجدا أمرا مغايرا لكون الفاعل قادرا لوجود الأثر ، فثبت أن التكوين غير المكون .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : القائلون بأن التكوين نفس المكون قالوا : معنى كونه تعالى خالقا رازقا محييا مميتا ضارا نافعا عبارة عن نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة ، وهى تأثير قدرة الله تعالى فى حصول هذه الأشياء . وأما القائلون بأن التكوين غير المكون ، فقالوا معنى كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الإضافية فقط ، بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة إضافية .

اعلم أن الصفات الإضافية على أقسام (أحدها) كونه معلوما مذكورا مسبحا ممجدا ، فيقال : يا أيها المسبح بكل لسان ، يا أيها الممدوح عند كل إنسان ، يا أيها المرجوع إليه فى كل حين وأوان ، ولما كان هذا النوع من الإضافات غير متناه كانت الأسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية (وثانيها) كونه تعالى فاعلا للأفعال صفة إضافية محضة بناء على أن تكوين الأشياء ليس بصفة زائدة ، إذا عرفت هذا فالمخبر عنه إما أن يكون مجرد كونه موجدا ، أو المخبر عنه كونه موجدا للنوع الفلانى لأجل الحكمة الفلانية ، أما القسم الأول — وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا — فههنا ألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة مثل : الموجد ، والمحدث ، والمكون ، والمنشىء ، والمبدع ، والمخترع ، والصانع ، والخالق ، والفاطر ، والبارىء ، فهذه ألفاظ عشرة متقاربة ، ومع ذلك فالفرق حاصل : أما الاسم الأول — وهو الموجد — فمعناه المؤثر فى الوجود ، وأما المحدث فمعناه الذى جعله موجودا

بعد أن كان معدوما ، وهذا أخص من مطلق الإيجاد ، وأما المكون فيقرب من أن يكون مرادفا للموجد ، وأما المنشىء فاشتقاقه من النشوء والنماء ، وهو الذى يكون قليلا قليلا على التدريج ، وأما المبدع فهو الذى يكون دفعة واحدة ، وهما كنوعين تحت جنس الموجد . والمخترع قريب من المبدع ، وأما الصانع فيقرب أن يكون اسما لمن يأتى بالفعل على سبيل التكلف ، وأما الخالق فهو عبارة عن التقدير ، وهو فى حق الله تعالى يرجع إلى العلم ، وأما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق ، ويشبه أن يكون معناه هو الاحداث دفعة ، وأما البارىء فهو الذى يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة ، يقال : برى القلم إذا أصلحه وجعله موافقا لغرض معين ، فهذا بيان هذه الألفاظ الدالة على كونه موجدا على سبيل العموم ، أما الألفاظ الدالة على إيجاد شىء بعينه فتكاد أن تكون غير متناهية ، ويجب أن نذكر فى هذا الباب أمثلة فالمثال الأول : أنه إذا خلق النافع سمى نافعا ، وإذا خلق المؤلم سمى ضارا ، والمثال الثانى : إذا خلق الحياة سمى محييا ، وإذا خلق الموت سمى مميتا ، والمثال الثالث : إذا خصهم بالاكرام سمى برا لطيفا ، وإذا خصهم بالقهر سمى قهارا جبارا ، والمثال الرابع : إذا قلل العطاء سمى قابضا ، وإذا اكثره سمى باسطا ، والمثال الخامس : إن جازى ذوى الذنوب بالعقاب سمى منتقما وان ترك ذلك الجزاء سمى عفوا غفورا رحيما رحمانا ، المثال السادس : إن حصل المنع والاعطاء فى الأموال سمى قابضا باسطا ، وان حصلا فى الجاه والحشمة سمى خافضا رافعا .

إذا عرفت هذا فنقول : إن أقسام مقدورات الله تعالى بحسب الأنواع والأجناس غير متناهية ، فلا جرم يمكن أن يحصل لله تعالى أسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار .

وإذا عرفت هذا فنقول : ههنا دقائق لابد منها : (فالدقيقة الأولى) أن مقابل الشىء تارة يكون ضده وتارة يكون عدمه ، فقولنا « المعز المذل » وقولنا « المحيي المميت » يتقابلان تقابل الضدين ، وأما قولنا « القابض الباسط ، الخافض الرافع » فيقرب من أن يكون تقابلهما تقابل العدم والوجود ، لأن القبض عبارة عن أن لا يعطيه المال الكثير ، والخفض عبارة أن لا يعطيه الجاه الكبير ، أما الاعزاز والاذلال فهما متضادان ؛ لأنه فرق بين أن لا يعزه وبين أن يذله (والدقيقة الثانية) أنه قد تكون الألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة ولكن التأمل التام يدل على الفرق اللطيف ، وله أمثلة : المثال الأول : الرؤف الرحيم ، يقرب من هذا الباب إلا أن الرؤف أميل إلى جانب إيصال النفع ، والرحيم أميل إلى جانب دفع الضرر ، والمثال الثانى : الفاتح ، والفتاح ، والنافع والنفاع ، والواهب والوهاب ، فالفاتح يشعر بأحداث سبب الخير ،

والواهب يشعر بإيصال ذلك الخير إليه ، والنافع يشعر بإيصال ذلك النفع إليه بقصد أن ينتفع ذلك الشخص به ، وإذا وقفت على هذا القانون المعتبر فى هذا الباب أمكنك الوقوف على حقائق هذا النوع من الأسماء .

الباب السادس

فى الأسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية

(واعلم) أن القرآن مملوء منه ، وطريق الضبط فيه أن يقال : ذلك السلب إما أن يكون عائدا إلى الذات ، أو إلى الصفات ، أو إلى الأفعال ، أما السلوب العائدة إلى الذات فهى قولنا إنه تعالى ليس كذا ولا كذا ، كقولنا : إنه ليس جوهرا ولا جسما ولا فى المكان ولا فى الحيز ولا حالا ولا محلا ، واعلم أنا قد دللنا على أن ذاته مخالفة لسائر الذوات والصفات لعين ذاته المخصوصة ، لكن أنواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية ، فلا جرم يحصل ههنا سلوب غير متناهية ، ومن جملتها قوله تعالى (والله الغنى وأنتم الفقراء) وقوله (وربك الغنى ذو الرحمة) لأن كونه غنيا أنه لا يحتاج فى ذاته ولا فى صفاته الحقيقية ولا فى صفاته السلبية إلى شىء غيره ، ومنه أيضا قوله (لم يلد ولم يولد) وأما السلوب العائدة إلى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقائص فإنه يجب تنزيه الله تعالى عنها ، فمنها ما يكون من باب أضداد العلم ومنها مايكون من باب اضداد القدرة ، ومنها ما يكون من باب أضداد الإستغناء ، ومنها ما يكون من باب أضداد الوحدة : ومنها ما يكون من باب اضداد العلم فأقسام ، أحدها : نفى النوم ، قال تعالى (لا تأخذه سنة ولانوم) وثانيها نفى النسيان ، قال تعالى (وما كان ربك نسيا) وثالثها نفى الجهل قال تعالى (لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض) ورابعها أن علمه ببعض المعلومات لايمنعه عن العلم بغيره فإنه تعالى لا يشغله شأن عن شأن ، وأما السلوب العائدة إلى صفة القدرة فأقسام : أحدها : أنه منزه فى أفعاله عن التعب والنصب قال تعالى (وما مسنا من لغوب) وثانيها أنه لا يحتاج فى فعله إلى الآلات والأدوات وتقدم المادة والمدة ، قال تعالى (إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وثالثها أنه لا تفاوت فى قدرته بين فعل الكثير والقليل ، قال تعالى (وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب) ورابعها نفى إنتهاء القدرة وحصول الفقر ، قال تعالى (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) وأما السلوب العائدة إلى صفة الإستغناء فكقوله (وهو يطعم ولا يطعم)

(وهو يجير ولا يجار عليه) وأما السلوب العائدة إلى صفة الوحدة — وهو مثل نفى الشركاء والأضداد والأنداد — فالقرآن مملوء منه، وأما السلوب العائدة إلى الأفعال — وهو أنه لا يفعل كذا وكذا — فالقرآن مملوء منه، أحدها أنه لا يخلق الباطل، قال تعالى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) وقال تعالى حكاية عن المؤمنين (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) وثانيها أنه لا يخلق اللعب، قال تعالى (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين، وما خلقناهما إلا بالحق) وثالثها لا يخلق العبث؛ قال تعالى (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الملك الحق) ورابعها أنه لا يرضى بالكفر، قال تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) وخامسها أنه لا يريد الظلم، قال تعالى (وما الله يريد ظلما للعباد) وسادسها أنه لا يحب الفساد، قال تعالى (والله لا يحب الفساد) وسابعها أنه لا يعاقب من غير سابقة جرم، قال تعالى (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم) وثامنها أنه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصى المذنبين، قال تعالى (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) وتاسعها أنه ليس لأحد عليه إعتراض فى أفعاله وأحكامه، قال تعالى (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) وقال تعالى (فعال لما يريد) وعاشرها أنه لا يخلف وعده ووعيده، قال تعالى (ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد).

إذا عرفت هذا الأصل فنقول: أقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الأفعال غير متناهيه، فيحصل من هذا الجنس أيضا أقسام غير متناهية من الأسماء، إذا عرفت هذا الأصل فلنذكر بعض الأسماء المناسبة لهذا الباب: فمنها القدوس، والسلام، ويشبه أن يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التى هى نقائص فى أنفسها، والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشىء من صفات النقص، فالقدوس سلب عائد إلى الذات، والسلام سلب عائد إلى الصفات، وثانيها العزيز، وهو الذى لا يوجد له نظير، وثالثها الغفار، وهو الذى يسقط العقاب عن المذنبين، ورابعها الحليم، وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة، ومع ذلك فإنه لا يمتنع من إيصال الرحمة، وخامسها الواحد، ومعناه أنه لا يشاركه أحد فى حقيقته المخصوصة، ولا يشاركه أحد فى صفة الإلهية، ولا يشاركه أحد فى خلق الأرواح والأجسام، ولا يشاركه أحد فى نظم العالم وتدبير أحوال العرش **وسادسها الغنى**: ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات، وسابعها الصبور، والفرق

بينه وبين الحليم أن الصبور هو الذى لا يعاقب المسىء مع القدرة عليه ، والحليم هو الذى يكون كذلك مع أنه لا يمنعه من إيصال نعمته إليه ، وقس عليه البواقى والله الهادى .

الباب السابع

في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية ، وفيه فصول

الفصل الأول

فى الأسماء الحاصلة بسبب القدرة

الاسماء الدالة على صفة القدرة

والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة : الاول القادر ، قال تعالى (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أومن تحت أرجلكم) وقال فى أول سورة القيامة (أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه ، بلى قادرين على أن نسوى بنانه) وقال فى آخر السورة (أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى) الثانى : القدير ، قال تعالى (تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شىء قدير) وهذا اللفظ يفيد المبالغة فى وصفه بكونه قادرا ، الثالث : المقتدر ، قال تعالى (وكان الله على كل شىء مقتدرا) وقال (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) الرابع : عبر عن ذاته بصيغة الجمع فى هذه الصفة قال تعالى (فقدرنا فنعم القادرون) ، واعلم أن لفظ « الملك » يفيد القدرة أيضا بشرط خاص ، ثم إن هذا اللفظ جاء فى القرآن على وجوه مختلفة : فالاول المالك ، قال الله تعالى : (مالك يوم الدين) الثانى : الملك ، قال تعالى (فتعالى الله الملك الحق) وقال (هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس) وقال (ملك الناس) واعلم أن ورود لفظ الملك فى القرآن أكثر من ورود لفظ المالك ، والسبب فيه أن الملك أعلى شأنا من المالك ، الثالث : مالك الملك ، قال تعالى (قل اللهم مالك الملك) الرابع « المليك » قال تعالى (عند مليك مقتدر) الخامس : لفظ الملك ، قال تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) وقال تعالى (له ملك السموات والارض) واعلم أن لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة ، وقد جاء هذا اللفظ فى القرآن على وجوه مختلفة : الاول القوى ، قال تعالى (إن الله لقوى عزيز) الثانى : ذو القوة ، قال تعالى (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) .

الفصل الثانى

الأسماء الحاصلة بسبب العلم

فى الأسماء الحاصلة بسبب العلم ، وفيه ألفاظ : الأول : العلم وما يشتق منه ، وفيه وجوه الأول : إثبات العلم لله تعالى ، قال تعالى (ولا يحيطون بشىء من علمه) وقال تعالى (ولا تضع إلا بعلمه) وقال تعالى (قد أحاط بكل شىء علما) وقال تعالى (ان الله عنده علم الساعة) الاسم الثانى : العالم ، قال تعالى (عالم الغيب والشهادة) الثالث : العليم ، وهو كثير فى القرآن ، الرابع العلام ، قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام (انك أنت علام الغيوب) ، الخامس : الأعلم ، قال تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) السادس : صيغة الماضى ، قال تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) السابع : صيغة المستقبل ، قال تعالى (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) وقال (والله يعلم ما تسرون وما تعلنون) الثامن : لفظ علم من باب التفعيل ، قال تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) وقال فى حق الملائكة (سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا) وقال (وعلمك مالم تكن تعلم) و قال (الرحمن علم القرآن) .

واعلم أنه لا يجوز أن يقال ان الله معلم مع كثرة هذه الألفاظ لأن لفظ المعلم مشعر بنوع نقيصة ، التاسع ؛ لا يجوز إطلاق لفظ العلامة على الله تعالى ؛ لأنها وان أفادت المبالغة لكنها تفيد أن هذه المبالغة إنما حصلت بالكد والعناء ، وذلك فى حق الله تعالى محال .

(اللفظ الثانى) من ألفاظ هذا الباب لفظ الخبر والخبرة ، وهو كالمرادف للعلم ، حتى قال بعضهم فى حد العلم : إنه الخبر ، إذا عرفت هذا فنقول : ورد لفظ « الخبير » فى حق الله تعالى فى حد العلم : إنه الخبر ، إذا عرفت هذا فنقول : ورد لفظ « الخبير » فى حق الله تعالى كثيرا فى القرآن ، وذلك أيضا يدل ، على العلم .

النوع الثالث من الألفاظ : الشهود والمشاهدة ، ومنه « الشهيد » فى حق الله تعالى ، إذا فسرناه بكونه مشاهدا لها عالما بها ، أما إذا فسرناه بالشهادة كان من صفة الكلام .

النوع الرابع : الحكمة ، وهذه اللفظة قد يراد بها العلم ، وقد يراد بها أيضا ترك مالا ينبغى وفعل ما ينبغى .

النوع الخامس : اللطيف ، وقد يراد به العلم بالدقائق ، وقد يراد به إيصال المنافع إلى العباد بطريق خفية عجيبة

الفصل الثالث

الاسماء الحاصلة بصفة الكلام

فى الأسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام ، وما يجرى مجراه : —

(اللفظ الأول) الكلام ، وفيه وجوه : الأول : لفظ الكلام ، قال تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) الثانى : صيغة الماضى من هذا اللفظ ، قال تعالى (وكلم الله موسى تكليما) وقال (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) الثالث : صيغة المستقبل ، قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا) .

(اللفظ الثانى) القول ، وفيه وجوه : الأول : صيغة الماضى ، قال تعالى (وإذ قال ربك للملائكة) ونظائره كثيرة فى القرآن ، الثانى : صيغة المستقبل ، قال تعالى (انه يقول أنها بقرة) الثالث : القيل والقول ، قال تعالى (ومن أصدق من الله قيلا) وقال تعالى (ما يبدل القول لدى) .

(اللفظ الثالث) الأمر ، قال تعالى (لله الأمر من قبل ومن بعد) وقال (ألا له الخلق والأمر) وقال حكاية عن موسى عليه السلام (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) .

(اللفظ الرابع) الوعد ، قال تعالى (وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل والقرآن) وقال تعالى (وعد الله حقا إنه يبدأ الخلق ثم يعيده) .

(اللفظ الخامس) الوحى ، قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا) وقال (فأوحى إلى عبده ما أوحى) .

(اللفظ السادس) كونه تعالى شاكرا لعباده ، قال تعالى (فأولئك كان سعيهم مشكورا) (وكان الله شاكرا عليما) .

الفصل الرابع

الارادة وما بمعناها

فى الارادة وما يقرب منها : —

(فاللفظ الأول) الارادة ، قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .

(اللفظ الثانى) الرضا ، قال تعالى (وإن تشكروا يرضه لكم) وقال (ولا يرضى لعباده الكفر) وقال (لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة) وقال فى صفة السابقين

الأولين (رضى الله عنهم ورضوا عنه) وقال حكاية عن موسى (وعجلت اليك رب لترضى)

(اللفظ الثالث) المحبة ، قال (يحبهم ويحبونه) وقال (ويحب المتطهرين) .

(اللفظ الرابع) الكراهة ، قال تعالى (كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها) وقال (ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم) قالت الأشعرية : الكراهة عبارة عن أن يريد أن لا يفعل وقالت المعتزلة : بل هى صفة أخرى سوى الارادة ، والله أعلم .

الفصل الخامس

السمع والبصر ومشتقاتها

فى السمع والبصر : قال تعالى (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) وقال تعالى (لنريه من آياتنا أنه هو السميع البصير) وقال تعالى (اننى معكما أسمع وأرى) وقال (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) وقال تعالى (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) .

فهذا جملة الكلام فى الصفات الحقيقية مع الاضافية .

الفصل السادس

فى الصفات الاضافية مع السلبية

اعلم أن « الأول » هو الذى يكون سابقا على غيره ، ولا يسبقه غيره ، فكونه سابقا على غيره اضافة ، وقولنا أنه لا يسبقه غيره فهو سلب ، فلفظ « الأول » يفيد حالة متركبة من إضافة وسلب ، « والآخر » هو الذى يبقى بعد غيره ، ولا يبقى بعده غيره ، والحال فيه كما تقدم ، أما لفظ « الظاهر » فهو إضافة محضة ، لأن معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل ، وأما لفظ « الباطن » فهو سلب محض ، لأن معناه كونه خفيا بحسب الماهية .

ومن الأسماء الدالة على مجموع إضافة وسلب « القيوم » لأن هذا اللفظ يدل على المبالغة فى هذا المعنى ، وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع أمرين : أحدهما أن لا يكون محتاجا إلى شىء سواه البتة ، وذلك لا يحصل إلا إذا كان واجب الوجود فى ذاته وفى جملة صفاته ، والثانى : أن يكون كل ما سواه محتاجا اليه فى ذواتها وفى جملة صفاتها ، وذلك بأن يكون مبدأ لكل ما سواه ، فالأول سلب ، والثانى إضافة ومجموعهما هو القيوم .

الفصل السابع

فى الأسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية

فمنها قولنا « الإله » وهذا الاسم يفيد الكل ؛ لأنه يدل على كونه موجودا ، وعلى كيفيات ذلك الوجود ، أعنى كونه أزليا أبديا واجب الوجود لذاته ، وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه ، وعلى الصفات الإضافية الدالة على الإيجاد والتكوين ، واختلفوا فى أن هذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعالى ؟ أما كفار قريش فكانوا يطلقونه فى حق الأصنام ، وهل يجوز ذلك فى دين الإسلام ؟ المشهور أنه لا يجوز ، وقال بعضهم : انه يجوز لأنه ورد فى بعض الأذكار : يا إله الآلهة ، وهو بعيد ، وأما قولنا « الله » فسيأتى بيان أنه اسم علم لله تعالى ، فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات ؟ فنقول : لاشك أن أسماء الأعلام قائمة مقام الاشارات ، والمعنى أنه تعالى لو كان بحيث يصح أن يشار إليه لكان هذا الاسم قائما مقام تلك الاشارة ، ثم اختلفوا فى أن الإشارة إلى الذات المخصوصة هل تتناول الصفات القائمة بتلك الذات ؟ فان قلنا إنها تتناول الصفات كان قولنا « الله » دليلا على جملة الصفات ، فان قالوا : الإشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب أن لايدل عليها لفظ الله قلنا : الإشارة فى حق الله إشارة عقلية منزهة عن العلائق الحسية ، والإشارة العقلية قد تتناول السلوب .

الفصل الثامن

فى الأسماء التى اختلف العقلاء فيها انها هل هى من أسماء الذات أو من أسماء الصفات

الأسماء المختلف فى مرجعها

هذا البحث إنما ظهر من المنازعة القائمة بين أهل التشبيه وأهل التنزيه ، وذلك لأن أهل التشبيه يقولون : الموجود إما أن يكون متحيزا ، واما أن يكون حالا فى المتحيز أما الذى لا يكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز — فكان خارجا عن القسمين — فذاك محض العدم ، وأما أهل التوحيد والتقديس فيقولون : أما المتحيز فهو منقسم ، وكل منقسم فهو محتاج ، فكل متحيز هو محتاج ، فما لا يكون محتاجا امتنع أن يكون متحيزا ، وأما الحال فى المتحيز فهو أولى بالاحتياج ، فواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون متحيزا أو حالا فى المتحيز .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : ههنا ألفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول فى

الحيز والمكان : فمنها « العظيم » وذلك لأن أهل التشبيه قالوا : معناه ان ذاته أعظم فى الحجمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ، ومنها « الكبير » وما يشتق منه ، وهو لفظ « الأكبر » ولفظ « الكبرياء » ولفظ « المتكبر » .

واعلم أنى ما رأيت أحدا من المحققين بين الفرق بينهما ، إلا أن الفرق حاصل فى التحقيق من وجوه : الأول : أنه جاء فى الأخبار الإلهية أنه تعالى يقول : الكبرياء ردائى والعظمة إزارى ، فجعل الكبرياء قائما مقام الرداء ، والعظمة قائمة مقام الازار . ومعلوم أن الرداء أرفع درجة من الازار ، فوجب أن يكون صفة الكبرياء أرفع حالا من صفة العظمة . والثانى : أن الشريعة فرقت بين الحالين ، فإن المعتاد فى دين الإسلام أن يقال فى تحريمه الصلاة « الله أكبر » ولم يقل أحد « الله أعظم » ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة . الثالث : أن الألفاظ المشتقة من الكبير مذكورة فى حق الله تعالى كالأكبر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المتعظم غير مذكور فى حق الله .

واعلم أن الله تعالى أقام كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الأخرى ، فقال (ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم) وقال فى آية أخرى (حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير) إذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة بالفرق بين العظيم وبين الكبير ، وهاتان الآيتان مشعرتان بأنه لا فرق بينهما ، فهذه العقدة يجب البحث عنها فنقول ومن الله الارشاد والتعليم : يشبه أن يكون الكبير فى ذاته كبيرا سواء استكبره غيره أم لا ، وسواء عرف هذه الصفة أحد أو لا ، وأما العظمة فهى عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره ، وإذا كان كذلك كانت الصفة الأولى ذاتية والثانية عرضية والذاتى أعلى وأشرف من العرضى ، فهذا هو الممكن فى هذا المقام والعلم عند الله .

ومن الأسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من « العلو » فمنها قوله تعالى (العلى) ومنها قوله (سبح اسم ربك الأعلى) ومنها المتعالى ومنها اللفظ المذكور عند الكل على سبيل الاطباق وهو أنهم كلما ذكروه أردفوا ذلك الذكر بقولهم « تعالى » لقوله تعالى فى أول سورة النحل (سبحانه وتعالى عما يشركون) إذا عرفت هذا فالقائلون بأنه فى الجهة والمكان قالوا : معنى علوه وتعاليه كونه موجودا فى جهة فوق ، ثم هؤلاء منهم من قال إنه جالس فوق العرش ، ومنهم من قال : إنه مباين للعرش ببعد متناه ، ومنهم من قال : إنه مباين للعرش ببعد غير متناه ، وكيف كان فان المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار

وحملوا لفظ العلى على العلو فى المكان والجهة ، وأما أهل التنزيه والتقديس فانهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا تفيد الجسمية والمقدار : فأحدها أنه عظيم بحسب مدة الوجود ، وذلك لأنه أزلى أبدى ، وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء فى الوجود والبقاء والدوام ، وثانيها أنه عظيم فى العلم والعمل ، وثالثها أنه عظيم فى الرحمة والحكمة ، ورابعها أنه عظيم فى كمال القدرة ، وأما العلو فأهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقائص والحاجات .

إذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من أسماء الذات ، وعند أهل التوحيد من أسماء الصفات ، وأما لفظ العلى فعند الكل من أسماء الصفات ، إلا أنه عند المشبهة يفيد الحصول فى الحيز الذى هو العلو الأعلى ، وعند أهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالإلهية ، فهذا تمام البحث فى هذا الباب .

الفصل التاسع

فى الأسماء الحاصلة لله تعالى من باب الأسماء المضمرة

الأسماء المضمرة

اعلم أن الأسماء المضمرة ثلاثة : أنا ، وأنت ، وهو ، وأعرف الأقسام الثلاثة قولنا « أنا » لأن هذا اللفظ لفظ يشير به كل أحد إلى نفسه ، وأعرف المعارف عند كل أحد نفسه ، وأوسط هذه الأقسام قولنا « أنت » لأن هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا ، فلأجل كونه خطابا للغير يكون دون قوله أنا ، ولأجل أن الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون أعلى من قوله « هو » فثبت أن أعلى الأقسام هو قوله « أنا » وأوسطها « أنت » وأدناها « هو » وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الألفاظ ، أما لفظ « أنا » فقال فى أول سورة النحل (أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا) وفى سورة طه (إننى أنا الله لا إله إلا أنا) وأما لفظ أنت فقد جاء فى قوله (فنادى فى الظلمات أن لا إله إلا أنت) وأما لفظ هو فقد جاء كثيرا فى القرآن أولها فى سورة البقرة فى قوله (وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم) وآخرها فى سورة المزمل وهو قوله (رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلا) وأما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم آخر سوى هذه الأربعة فهو الذى حكاه الله تعالى عن فرعون أنه قال (آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل) ثم بين الله تعالى أن تلك الكلمة ما قبلت منه .

إذا عرفت هذا فلنذكر أحكام هذه الأقسام فنقول : أما قوله (لا إله إلا أنا) فهذا الكلام لا يجوز أن يتكلم به أحد إلا الله أو من يذكره على سبيل الحكاية عن الله ، لأن تلك الكلمة تقتضى إثبات الإلهية لذلك القائل ، وذلك لا يليق إلا بالله سبحانه ، واعلم أن معرفة هذه الكلمة مشروطة بمعرفة قوله « أنا » وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل إلا للحق سبحانه وتعالى ؛ لأن علم كل أحد بذاته المخصوصة أكمل من علم غيره به ، لا سيما فى حق الحق تعالى ، فثبت أن قوله « لا إله إلا أنا » لم يحصل العلم به على سبيل الكمال إلا للحق تعالى ، وأما الدرجة الثانية وهى قوله « لا إله إلا أنت » فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط أن يكون حاضرا لا غائبا ، لكن هذه الحالة إنما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس ، وهذا تنبيه على أن الإنسان ما لم يصر غائبا عن كل الحظوظ لا يصل إلى مقام المشاهدة ، وأما الدرجة الثالثة وهى قوله « لا إله إلا هو » فهذا يصح من الغائبين .

واعلم أن درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد ، وكمال التجلى ونقصانه ، وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهى غيبة بالنسبة إلى الدرجة الكاملة ، ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقصانات غير متناهية ، فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية ، فكل من صدق عليه أنه حاضر فباعتبار آخر يصدق عليه أنه غائب ، وبالعكس وعن هذا قال الشاعر :—

أيا غائبا حاضرا فى الفؤاد ... سلام على الغائب الحاضر

ويحكى أن الشبلى لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين : قل لا إله إلا الله ، فقال : —

كل بيت أنت حاضره ... غير محتاج إلى السرج
وجهك المأمول حجتنا ... يوم تأتى الناس بالحجج

أسرار من التصوف فى لفظ « هو »

واعلم أن لفظ « هو » فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية ، فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه ، وبعضها لا يمكن ، قال مصنف الكتاب : وأنا بتوفيق الله كتبت أسرارا لطيفة ، إلا أنى كلما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجده فى القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة « هو » أجد المكتوب بالنسبة إلى تلك الأحوال المشاهدة حقيرا ، فعند هذا عرفت أن لهذه الكلمة تأثيرا عجيبا فى القلب لا يصل البيان إليه ، ولا ينتهى الشرح إليه ، فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول : فيه أسرار : الأول : أن الرجل إذا قال « يا هو » فكأنه يقول : من

أنا حتى أعرفك ، ومن أنا حتى أكون مخاطبا لك ، وما للتراب ورب الأرباب ، وأى مناسبة بين المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالأزلية والقدم ؟ فأنت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن علائق العقول والخيالات ، فلهذا السبب خاطبة العبد بخطاب الغائبين فقال : يا هو .

والفائدة الثانية : أن هذا اللفظ كما دل على إقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم ففيه أيضا دلالة على أنه أقر بأن كل ما سوى الله تعالى فهو محض العدم ، لأن القائل إذا قال « يا هو » فلو حصل فى الوجود شيئان لكان قولنا « هو » صالحا لهما جميعا ، فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله «هو» فلما قال (ياهو) فقد حكم علي كل ماسوى الله تعالى بأنه عدم محض ونفى صرف ، كما قال تعالى (كل شىء هالك إلا وجهه) وهذان المقامان فى الفناء عن كل ما سوى الله مقامان فى غاية الجلال ، ولا يحصلان إلا عند مواظبة العبد على أن يذكر الله بقوله : يا هو .

والفائدة الثالثة : أن العبد متى ذكر الله بشىء من صفاته لم يكن مستغرقا فى معرفة الله تعالى ؛ لأنه إذا «قال يارحمن» فحينئذ يتذكر رحمته فيميل طبعه إلى طلبها فيكون طالبا للحصة ، وكذلك إذا قال (يا كريم ، يامحسن ، ياغفار ، ياوهاب ، يافتاح) وإذا قال (يا ملك) فحينئذ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من أقسام النعم فيميل طبعه اليه فيطلب شيئا منها ، وقس عليه سائر الأسماء ، أما إذا قال (يا هو) فانه يعرف أنه هو ، وهذا الذكر لا يدل على شىء غيره البتة ، فحينئذ يحصل فى قلبه نور ذكره ، ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله ، وهناك يحصل فى قلبه النور التام والكشف الكامل .

والفائدة الرابعة : أن جميع الصفات المعلومة عند الخلق : إما صفات الجلال ، وإما صفات الاكرام ، أما صفات الجلال فهى قولنا ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا فى المكان ولا فى المحل ، وهذا فيه دقيقة ؛ لأن من خاطب السلطان فقال أنت لست أعمى ولست أصم ولست كذا ولا كذا ويعد أنواع المعايب والنقصانات فانه يستوجب الزجر والحجر والتأديب ، ويقال : إن مخاطبته بنفى هذه الأشياء عنه إساءة فى الأدب ، وأما صفات الاكرام فهى كونه خالقا للمخلوقات مرتبا لها على النظم الاكمل ، وهذا أيضا فيه دقيقة من وجهين : الأول لا شك أن كمال الخالق أعلى وأجل من كمال المخلوق بمراتب لا نهاية لها ، فاذا شرحنا نعوت كمال الله وصفات جلاله بكونه خالقا لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق ، وذلك يقتضى تعريف الكامل المتعالى بطريق فى غاية الخسة والدناءة ،

وذلك سوء أدب ، والثانى : أن الرجل إذا أخذ يمدح السلطان القاهر بانه أعطى الفقير الفلانى كسرة خبز أو قطرة ماء فانه يستوجب الزجر والحجر ، ومعلوم أن نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش إلى آخر الخلاء الذى لا نهاية له إلى ما فى خزائن قدرة الله أقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء إلى جميع خزائن الدنيا ، فاذا كان ذلك سوء أدب فهذا أولى أن يكون سوء أدب ، فثبت أن مدح الله وثناءه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات ، إلا أن ههنا سببا يرخص فى ذكر هذه المدائح ، وهو أن النفس صارت مستغرقة فى عالم الحس والخيال فالانسان إذا أراد جذبها إلى عتبة عالم القدس احتاج إلى أن ينبهها على كمال الحضرة المقدسة ، ولا سبيل له إلى معرفة كمال الله وجلاله إلا بهذين الطريقين ، أعنى ذكر صفات الجلال وصفات الاكرام فيواظب على هذين النوعين حتى تعرض النفس عن عالم الحس وتألف الوقوف على عتبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتنبه لما فى ذينك النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الأذكار ويقول (يا هو) كأن العبد يقول : أجل حضرتك أن أمدحك وأثنى عليك بسلب نقائص المخلوقات عنك أو باسناد كمالات المخلوقات اليك ، فان كمالك أعلى وجلالك أعظم ، بل لا أمدحك ولا أثنى عليك إلا بهويتك من حيث هى ، ولا أخاطبك أيضا بلفظة (أنت) لأن تلك اللفظة تفيد التيه والكبر حيث تقول الروح انى قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر فى حضرة واجب الوجود ، ولكنى لا أزيد على قولى (هو) ليكون اقرارا بأنه هو الممدوح لذاته بذاته ، ويكون إقرارا بأن حضرته أعلى وأجل من أن يناسبه حضور المخلوقات ، فهذه الكلمة الواحدة تنبه على هذه الأسرار فى مقامات التجلى والمكاشفات ، فلا جرم كان هذا الذكر أشرف الأذكار لكن بشرط التنبيه لهذه الأسرار .

الفائدة الخامسة فى هذا الذكر : أن المواظبة على هذا الذكر تفيد الشوق إلى الله ، والشوق إلى الله ألذ المقامات وأكثرها بهجة وسعادة ، إنما قلنا أن المواظبة على هذا الذكر تورث الشوق إلى الله وذلك لأن كلمة (هو) ضمير الغائب فالعبد إذا ذكر هذه الكلمة علم انه غائب عن الحق ثم يعلم أن هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة ، وإنما كانت بسبب أنه موصوف بنقصانات الحدوث والامكان ، ومعيوب بعيب الكون فى إحاطة المكان والزمان ، فاذا تنبه العقل لهذه الدقيقة وعلم أن هذه الصفة حاصلة فى جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا يعلم أن كل المحدثات والابداعيات غائبة عن عتبة علو الحق سبحانه وتعالى ، وعرف أن هذه الغيبة إنما حصلت بسبب المفارقة فى النقصان والكمال والحاجة والاستغناء ، فعند هذا يعتقد أن الحق موصوف بأنواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه

هذه الكمالات ومقدسة عن مناسبة هذه المحادثات ، واعتقد أن تصوره غائب عن العقل والفكر والذكر ، فصارت تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه ، والشعور بها من بعض الوجوه يشوق إلى الشعور بدرجاتها ومراتبها ، وإذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لانهاية لمراتب هذا الشوق ، وكلما كان وصول العبد إلى مرتبة أعلى مما كان ، أسهل كان شوقه إلى الترقى عن تلك الدرجة أقوى وأكمل ، فثبت أن لفظ « هو » يفيد الشوق إلى الله تعالى ، وإنما قلنا إن الشوق إلى الله أعظم المقامات ، وذلك لأن الشوق يفيد حصول آلام ولذات متوالية متعاقبة ، لأن بقدر ما يصل يلتذ وبقدر ما يمتنع وصوله إليه يتألم ، والشعور باللذة حال زوال الألم يوجب مزيد الالتذاذ والإبتهاج والسرور ، وذلك يدل على أن مقام الشوق إلى الله أعظم المقامات ، فثبت أن المواظبة على ذكر كلمة « هو » تورث الشوق إلى الله تعالى وثبت أن الشوق إلى الله أعظم المقامات وأكثرها بهجة وسعادة فيلزم أن يقال : المواظبة على ذكر هذه الكلمة تفيد أعلى المقامات وأسنى الدرجات .

الفائدة السادسة فى شرح جلالة هذا الذكر : واعلم أن المقصود لايتم إلا بذكر مقدمتين : المقدمة الأولى : أن العلم على قسمين : تصور ، وتصديق ، أما التصور فهو أن تحصل فى النفس صورة من غير أن تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودى ولا بحكم عدمى ، أما التصديق فهو أن يحصل فى النفس صورة مخصوصة ، ثم أن النفس تحكم عليها إما بوجود شىء أو عدمه إذا عرفت هذا فنقول : التصور مقام التوحيد ، وأما التصديق فإنه مقام التكثير . المقدمة الثانية : أن التصور على قسمين : تصور يتمكن العقل من التصرف فيه ، وتصور لا يمكنه التصرف فيه : أما القسم الأول فهو تصور الماهيات المركبة ، فإنه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة إلا بواسطة إستحضار ماهيات أجزاء ذلك المركب ، وهذا التصرف عمل وفكر ، وتصرف من بعض الوجوه ، وأما القسم الثانى فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فإن الإنسان لايمكنه أن يعمل عملا يتوسل به إلى إستحضار تلك الماهية ، فثبت بما ذكرنا أن التصديق يجرى مجرى التكثير بالنسبة إلى التصور ، وأن التصور توحيد بالنسبة إلى التصديق وثبت أيضا أن تصور الماهية البسيطة هو النهاية فى التوحيد والبعد عن الكثرة ، وإذا عرفت هذا فنقول : قولنا فى الحق سبحانه وتعالى « ياهو » هذا تصور محض خال عن التصديق ، ثم إن هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة ، فكان قولنا « ياهو » نهاية فى التوحيد والبعد عن الكثرة ، وهو أعظم المقامات .

الفائدة السابعة : أن تعريف الشيء إما أن يكون بنفسه ، أو بالأجزاء الداخلة فيه ، أو بالأمور الخارجة عنه ، أما القسم الأول — وهو تعريفه بنفسه — فهو محال ؛ لأن المعرف سابق على المعرف ، فتعريف الشيء بنفسه يقتضى تقدم العلم به على العلم به ، وذلك محال ، وأما القسم الثانى — وهو تعريفه بالأمور الداخلة فيه — فهذا فى حق الحق محال ؛ لأن هذا إنما يجرى فى الماهية المركبة ، وذلك فى حق الحق محال ، وأما القسم الثالث — وهو تعريفه بالأمور الخارجة عنه — فهذا أيضا باطل محال ؛ لأن أحوال الخلق لا يناسب شيء منها شيئا من أحوال القديم الواجب لذاته ؛ لأنه تعالى مخالف بذاته المخصوصة وبهويته المعينة لكل ما سواه ولما كان كذلك إمتنع أن تكون أحوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة فاذا كان كذلك فقد إنسدت أبواب التعريفات بالنسبة إلى هويته المخصوصة وماهيته المعينة، فلم يبق طريق إليه إلا من جهة واحدة ، وهو أن يوجه الإنسان حدقة عقله وروحه إلى مطلع نور تلك الهوية على رجاء أنه ربما أشرق ذلك النور حال ما كانت حدقة عقله متوجهة إليها فيستسعد بمطالعة ذلك النور ، فقول الذاكر « ياهو » توجيه لحدقة العقل والروح إلى الحضرة القدسية على رجاء أنه ربما حصلت له تلك السعادة .

الفائدة الثامنة : أن الرجل إذا دخل على الملك المهيب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلال تلك السلطنة فقد يصير بحيث تستولى عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه ، حتى أنه ربما كان جائعا فينسى جوعه ، وربما كان به ألم شديد فينسى ذلك الألم فى تلك الحالة ، وربما رأى أباه أو إبنه فى تلك الحالة ولا يعرفهما ، وكل ذلك لأن إستيلاء تلك المهابة عليه أذهله عن الشعور بغيره ، وكذلك العبد إذا قال « ياهو » وتجلى لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب أن يستولى على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة ، وعلى فكرة الغفلة ، فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهوية ، معزولا عن الإلتفات إلى شيء سواها ، وحينئذ لا يبقى معه فى تلك الحالة إلا أن يقول بعقله « هو » وبلسانه « هو » فإذا قال العبد « هو » وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك الحالة على رجاء أنه ربما وصل إلى تلك الحالة ، فنسأل الله تعالى الكريم أن يسعدنا بها .

الفائدة التاسعة : من فوائد هذا الذكر العالى روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من جعل همومه هما واحدا كفاه الله هموم الدنيا والآخرة » فكأن العبد يقول : همومى فى الدنيا والآخرة غير متناهية ، والحاجات التى هى غير متناهية لايقدر عليها إلا الموصوف بقدرة

غير متناهية ، ورحمة غير متناهية ، وحكمة غير متناهية ، فعلى هذا أنا لا أقدر على دفع حاجاتى ولا على تحصيل مهماتى ، بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل تلك المهمات إلا الله سبحانه وتعالى ، فأنا أجعل همى مشغولا بذكره فقط ، ولسانى مشغولا بذكره فقط فاذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفينى مهمات الدنيا والآخرة .

الفائدة العاشرة : أن العقل لا يمكنه الأشتغال بشىء حالة الاستغراق فى العلم بشىء آخر ، فاذا وجه فكره إلى شىء يبقى معزولا عن غيره ، فكأن العبد يقول : كلما استحضرت فى ذهنى العلم بشىء فاتنى فى ذلك الوقت العلم بغيره ، فإذا كان هذا لازما فالأولى أن أجعل قلبى وفكرى مشغولا بمعرفة أشرف المعلومات ، وأجعل لسانى مشغولا بذكر أشرف المذكورات ؛ فلهذا السبب أواظب على قوله « ياهو » .

الفائدة الحادية عشرة : أن الذكر أشرف المقامات ، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : إذا ذكرنى عبدى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وإذا ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملئه وإذا ثبت هذا فنقول : أفضل الأذكار ذكر الله بالثناء الخالى عن السؤال ، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : من شغله ذكرى عن مسئلتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين ، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : العبد فقير محتاج ، والفقير المحتاج إذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال ، فإذا قال الفقير للغنى « يا كريم » كان معناه أكرم وإذ قال له « يانفاع » كان معناه طلب النفع ، وإذا قال « يارحمن » كان معناه ارحم ، فكانت هذه الأذكار جارية مجرى السؤال ، وقد بينا أن الذكر إنما يعظم شرفه إذا كان خاليا عن السؤال والطلب ، أما إذا قال « يا هو » كان معناه خاليا عن الاشعار بالسؤال والطلب ، فوجب أن يكون قولنا « هو » أعظم الأذكار .

ولنختم هذا الفصل بذكر شريف رأيته فى بعض الكتب : ياهو ، يا من لاهو إلا هو ، يامن لا إله إلا هو ، يا أزل ، يا أبد ، يادهر ، يا ديهار ، ياديهور ، يامن هو الحى الذى لا يموت .

ومن لطائف هذا الفصل أن الشيخ الغزالى رحمة الله عليه كان يقول : « لا إله إلا الله » توحيد العوام ، « ولا إله إلا هو » توحيد الخواص ، ولقد استحسنت هذا الكلام وقررته بالقرآن والبرهان : أما القرآن فانه تعالى قال (ولا تدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو) ثم قال بعده (كل شىء هالك إلا وجهه) معناه إلا هو ، فذكر قوله إلا هو بعد قوله لا إله فدل ذلك على أن غاية التوحيد هي هذه الكلمة ، وأما البرهان فهو أن من الناس من قال : ان تأثير

الفاعل ليس فى تحقيق الماهية وتكوينها ، بل لا تأثير له إلا فى اعطاء صفة الوجود لها ، فقلت : فالوجود أيضا ماهية ، فوجب أن لا يكون الوجود واقعا بتأثيره ، فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتأثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول : تلك الموصوفية ان لم تكن مفهوما مغايرا للماهية والوجود امتنع إسنادها إلى الفاعل ، وان كانت مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير لابد وأن يكون له ماهية ؛ وحينئذ يعود الكلام ، فثبت أن القول بأن المؤثر لا تأثير له فى الماهيات ينفى التأثير والمؤثر ، وينفى الصنع والصانع بالكلية ، وذلك باطل فثبت أن المؤثر يؤثر فى الماهيات ، فكل ما بالغير فانه يرتفع بارتفاع الغير ، فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولاحقيقة ، فبقدرته صارت الماهيات ماهيات ، وصارت الحقائق حقائق وقبل تأثير قدرته فلاماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت ، وعند هذا يظهر صدق قولنا « لا هو إلا هو » أى : لا تقرر لشىء من الماهيات ولا تخصص لشىء من الحقائق إلا بتقريره وتخصيصه ، فثبت أنه « لا هو إلا هو » والله أعلم .

الباب الثامن

فى بقية المباحث عن أسماء الله تعالى ، وفيه مسائل

هل أسماؤه تعالى توقيفية

المسئلة الأولى : اختلف العلماء فى أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية ، قال بعضهم لا يجوز اطلاق شىء من الاسماء والصفات على الله تعالى إلا إذا كان واردا فى القرآن والأحاديث الصحيحة ، وقال آخرون : كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز ، وإلا فلا ، وقال الشيخ الغزالى رحمة الله عليه : الاسم غير ، والصفة غير ، فاسمى محمد ، واسمك أبو بكر ، فهذا من باب الأسماء ، وأما الصفات فمثل وصف هذا الإنسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا ، إذا عرفت هذا الفرق فيقال : أما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز إلا عند وروده فى القرآن والخبر ، وأما الصفات فانه لا يتوقف على التوقيف .

واحتج الأولون بأن قالوا : ان العالم له أسماء كثيرة ، ثم انا نصف الله تعالى بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيها ، ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متبينا ، وذلك يدل على أنه لا بد من التوقيف ، وأجيب عنه فقيل : أما الطبيب فقد ورد ؛ نقل أن أبا بكر لما مرض قيل له : نحضر الطبيب ؟ قال : الطبيب أمرضنى ، وأما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه ، وهذا القيد ممتنع الثبوت فى حق الله تعالى ، وأما المتيقن

فهو مشتق من يقن الماء فى الحوض إذا اجتمع فيه ، فاليقين هو العلم الذى حصل بسبب تعاقب الأمارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع إلى إفادة الجزم ، وذلك فى حق الله تعالى محال وأما التبيين فهو عبارة عن الظهور بعد الخفاء ، وذلك لأن التبيين مشتق من البينونة والابانة وهى عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين ، فاذا حصل فى القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت إحداهما عن الأخرى فقد حصلت البينونة ؛ فلهذا السبب سمى ذلك بيانا وتبيينا ، ومعلوم أن ذلك فى حق الله تعالى محال .

واحتج القائلون بانه لا حاجة إلى التوقيف بوجوه : الأول : أن أسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية ، وان شيئا منها لم يرد فى القرآن ولا فى الأخبار ، مع أن المسلمين أجمعوا على جواز إطلاقها . الثانى : أن الله تعالى قال (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) والاسم لا يحسن إلا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال ، فكل اسم دل على هذه المعانى كان اسما حسنا ، فوجب جواز إطلاقه فى حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية . الثالث : أنه لافائدة فى الألفاظ إلا رعاية المعانى ، فاذا كانت المعانى صحيحة كان المنع من إطلاق اللفظة المعينة عبثا ، وأما الذى قاله الشيخ الغزالى رحمة الله تعالى عليه فحجته أن وضع الاسم فى حق الواحد منا يعد سوء أدب ، ففى حق الله أولى ، أما ذكر الصفات بالألفاظ المختلفة فهو جائز فى حقنا من غير منع ، فكذلك فى حق البارىء تعالى .

المسئلة الثانية : اعلم أنه قد ورد فى القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها فى حق الله تعالى ، ونحن نعد منها صورا ، فاحدها الاستهزاء ، قال تعالى (الله يستهزىء بهم) ثم أن الاستهزاء جهل ، والدليل عليه أن القوم لما قالوا لموسى عليه السلام (أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) وثانيها المكر ، قال تعالى (ومكروا ومكر الله) وثالثها الغضب قال تعالى (وغضب الله عليهم) ورابعها : التعجب ، قال تعالى (بل عجبت ويسخرون) فمن قرأ عجبت بضم التاء كان التعجب منسوبا إلى الله ، والتعجب عبارة عن حالة تعرض فى القلب عند الجهل بسبب الشىء ، وخامسها التكبر ، قال تعالى (العزيز الجبار المتكبر) وهو صفة ذم ، وسادسها الحياء ، قال تعالى (ان الله لايستحيي أن يضرب مثلا ما) ، الحياء عبارة عن تغير يحصل فى الوجه والقلب عند فعل شىء قبيح .

واعلم أن القانون الصحيح فى هذه الألفاظ أن نقول : لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها فى البداية ، وآثار تصدر عنها فى النهاية ، مثاله أن الغضب حالة تحصل فى

القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج ، والأثر الحاصل منها فى النهاية ايصال الضرر إلى المغضوب عليه ، فإذا سمعت الغضب فى الحق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض ، وقس الباقى عليه .

بيان أن أسماء الله لا تحصى

المسئلة الثالثة : رأيت فى بعض كتب التذكير أن لله تعالى أربعة آلاف اسم : ألف منها فى القرآن والاخبار الصحيحة وألف منها فى التوراة ، وألف فى الإنجيل ، وألف فى الزبور ويقال : ألف آخر فى اللوح المحفوظ ، ولم يصل ذلك الألف إلى عالم البشر ، وأقول : هذا غير مستبعد ، فانا بينا أن أقسام صفات الله بحسب السلوب والاضافات غير متناهية ، ونبهنا على تقرير هذا الموضع وشرحناه شرحا بليغا ، بل نقول : كل من كان اطلاعه على آثار حكمة الله تعالى فى تدبير العالم الأعلى وتدبير العالم الاسفل أكثر ، كان اطلاعه على أسماء الله تعالى أكثر ، ووقوفه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم أكثر ، فمن طالع تشريح بدن الانسان ووقف فيه على ما يقرب من عشرة آلاف نوع من أنواع الرحمة والحكمة فى تخليق بدن الإنسان فقد حصل فى عقله عشرة آلاف نوع من أسماء الله تعالى الدالة على المدح والتعظيم ، ثم ان من وقف على العدد الذى ذكرناه من أقسام الرحمة والحكمة فى بدن الإنسان صار ذلك منبها للعقل على أن الذى لم يعرفه من أقسام الحكمة والرحمة فى تخليق هذا البدن أكثر مما عرفه ، وذلك لما عرف أن الأرواح الدماغية من العصب سبعة ، عرف لكل واحد منها فائدة وحكمة ، ثم لما عرف أن كل واحد من هذا الأرواح ينقسم إلى ثلاثة أقسام أو أربعة عرف بالجبلة الشديدة وجه الحكمة فى كل واحد من تلك الأقسام ، ثم إن العقل يعلم أن كل واحد من تلك الأقسام ينقسم إلى شظايا دقيقة ، وكل واحدة من تلك الشظايا تنقسم إلى أقسام أخر وكل واحد من تلك الأقسام يتصل بعضو معين اتصالا معينا . ويكون وصول ذلك القسم إلى ذلك العضو فى ممر معين ، إلا أنها لما كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل ، فثبت أن تلك العشرة آلاف تنبه العقل على أن أقسام حكمة الله تعالى فى تخليق هذا البدن خارج عن التعديد والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) فكل من وقف على نوع آخر من أنواع تلك الحكمة فقد وصل إلى معرفة اسم آخر من أسماء الله تعالى ، ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله تعالى ورحمته فكذلك لا نهاية لأسمائه الحسنى ولصفاته العليا ، وذكر جالينوس فى كتاب منافع الأعضاء أنه لما صنف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع مجمع النور ، قال : وإنما تركت كتابتها ضنة بها لشرفها ، فرأيت فى بعض

الليالى كأن ملكا نزل من السماء وقال : جالينوس ، إن إلهك يقول : لم أخفيت حكمتى عن عبادى قال : فلما انتهيت صنفت فى هذا المعنى كتابا مفردا ، وبالغت فى شرحه ، فثبت بما ذكرنا أنه لا نهاية لأسماء الله الحسنى .

حكم الاذكار التى فى الرق

المسئلة الرابعة : إنا نرى فى كتب الطلسمات والعزائم أذكارا غير معلومة ورقى غير مفهومة وكما أن تلك الألفاظ غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة ، وأقول : لا شك أن الكتابة دالة على الألفاظ ، ولا شك أن الألفاظ دالة على الصور الذهنية فتلك الرقى إن لم يكن فيها دلالة على شىء أصلا لم يكن فيها فائدة . وان كانت دالة على شىء فدلالتها إما أن تكون على صفات الله ونعوت كبريائه ، وإما أن تكون دالة على شىء آخر : أما الثانى فإنه لا يفيد ؛ لأن ذكر غير الله لا يفيد لا الترغيب ولا الترهيب ، فبقى أن يقال : إنها دالة على ذكر الله وصفات المدح والثناء ، فنقول : ولما كانت أقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان أحسن أحوال تلك الكلمات أن تكون من جنس هذه الأدعية ، وأما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الأثر ، فوجب أن تكون هذه الأذكار المعلومة أدخل فى التأثير من قراءة تلك المجهولات ، لكن لقائل أن يقول : إن نفوس أكثر الخلق ناقصة قاصرة ، فإذا قرؤا هذه الأذكار المعلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة إلهية لم يقو تأثرهم عن الإلهيات ولم تتجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات ، فلا تحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التأثير ، أما إذا قرؤا تلك الألفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيئا وحصلت عندهم أوهام أنها كلمات عالية استولى الخوف والفزع والرعب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم الجسم ، وتوجه إلى عالم القدس ، وحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التأثير ، فهذا ما عندى فى قراءة هذه الرقى المجهولة .

المسئلة الخامسة : إن بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات عجيبة ، والعاقل لابد وأن يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر ، والكلام فى شرح هذا الباب مبنى على مقدمة عقلية وهى أنه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجوهر والماهية ، فبعضها إلهية مشرقة حرة كريمة ، وبعضها سفلية ظلمانية نذلة خسيسة ، وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة ، وبعضها قاسية قاهرة ، وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها ، وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ، ومن اعتبر أحوال الخلق علم أن الأمر كما ذكرناه ثم إنا نرى هذه الأحوال لازمة لجواهر النفوس ، وإن كل من راعى أحوال نفسه علم أن له منهجا معينا وطريقا مبينا فى الارادة والكراهة

والرغبة والرهبة ، وأن الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن أحوالها الأصلية ومناهجها الطبيعية ، وإنما تأثير الرياضة فى أن تضعف تلك الأخلاق ولا تستولى على الإنسان ، فاما أن ينقلب من صفة أخرى فذلك محال ، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام « الناس معادن كمعادن الذهب والفضة » وبقوله عليه الصلاة والسلام : « الأرواح جنود مجندة » إذا عرفت هذا فنقول : الجنسية علة الضم ، فكل اسم من أسماء الله تعالى دال على معنى معين ، فكل نفس غلب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم ، فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريعا ، وسمعت أن الشيخ أبا النجيب البغدادى السهروردى كان يأمر المريد بالأربعين مرة أو مرتين بقدر ما يراه من المصلحة ، ثم كان يقرأ عليه الأسماء التسعة والتسعين وكان ينظر إلى وجهه فان رآه عديم التأثر عند قراءتها عليه قال له اخرج إلى السوق واشتغل بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق ، وإن رآه متأثرا عند سماع اسم خاص مزيد التأثر أمره بالمواظبة على ذلك الذكر ، وأقول : هذا هو المعقول ، فانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد منها مناسبا لحالة مخصوصة ، فاذا اشتغلت تلك النفس بتلك الحالة التى تناسبها كان خروجها من القوة إلى الفعل سهلا هينا يسيرا ، وليكن هذا آخر كلامنا فى البحث عن مطلق الأسماء ، والله الهادى .

الباب التاسع

فى المباحث المتعلقة بقولنا « الله » وفيه مسائل

لفظ الجلالة علم لا مشتق

المسئلة الأولى : المختار عندنا أن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى ، وأنه ليس بمشتق البتة ، وهو قول الخليل وسيبويه ، وقول أكثر الأصوليين والفقهاء ، ويدل عليه وجوه ، وحجج :ــ

الحجة الاولى : أنه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كليا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه لأن اللفظ المشتق لا يفيد إلا أنه شىء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين ، فثبت أن هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين ، ولو كان كذلك لما كان قولنا « لا إله إلا الله » توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين ؛ لان بتقدير أن يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا «الله» غير مانع من أن يدخل تحته أشخاص كثيرة ، وحينئذ لا يكون قولنا « لا إله إلا الله » موجبا للتوحيد المحض ؛ وحيث أجمع العقلاء على أن قولنا « لا إله إلا الله » يوجب التوحيد المحض علمنا أن قولنا «الله» اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة ، وأنها ليست من الالفاظ المشتقة .

الحجة الثانية : أن من أراد أن يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات فإنه يذكر إسمه أولا ثم يذكر عقيب الاسم الصفات ، مثل أن يقول : زيد الفقيه النحوى الأصولى ، إذا عرفت هذا فنقول: إن كل من أراد أن يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فإنه يذكر أولا لفظة الله ثم يذكر عقيبه صفات المدائح مثل أن يقول : الله العالم القادر الحكيم ، ولا يعكسون هذا فلا يقولون : العالم القادر الله ، وذلك يدل على أن قولنا «الله» اسم علم .

(فان قيل) : أليس أنه تعالى قال فى أول سورة إبراهيم (العزيز الحميد الله الذى له ما فى السموات ومافى الأرض) ؟ (قلنا) : ههنا قراءتان منهم من قرأ الله بالرفع ، وحينئذ يزول السؤال ؛ لأنه لما جعله مبتدأ فقد أخرجه عن جعله صفة لما قبله ، وأما من قرأ بالجر فهو نظير لقولنا : هذه الدار ملك للفاضل العالم زيد وليس المراد أنه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل ، بل المعنى أنه لما قال هذه الدار ملك للعالم الفاضل بقى الإشتباه فى أنه من ذلك العالم الفاضل ؟ فقيل عقيبه زيد ، ليصير هذا مزيلا لذلك الإشتباه ، ولما لم يلزم ههنا أن يقال اسم العلم صار صفة فكذلك فى هذه الآية .

الحجة الثالثة : قال تعالى : (هل تعلم له سميا) وليس المراد من الاسم فى هذه الآية الصفة وإلا لكذب قوله (هل تعلم له سميا) فوجب أن يكون المراد اسم العلم ، فكل من أثبت لله اسم علم قال ليس ذاك إلا قولنا الله .

واحتج القائلون بأنه ليس اسم علم بوجوه وحجج :—

الحجة الأولى : قوله تعالى (وهو الله فى السموات) وقوله (هو الله الذى لا إله إلا هو) فإن قوله « الله » لابد وأن يكون صفة ، ولا يجوز أن يكون اسم علم ، بدليل أنه لايجوز أن يقال : هو زيد فى البلد ، وهو بكر ، ويجوز أن يقال : هو العالم الزاهد فى البلد ، وبهذا الطريق يعترض على قول النحويين : إن الضمير لا يقع موصوفا ولا صفة ، وإذا ثبت كونه صفة إمتنع أن يكون اسم علم .

الحجة الثانية : أن اسم العلم قائم مقام الإشارة ، فلما كانت الإشارة ممتنعة فى حق الله تعالى كان اسم العلم ممتنعا فى حقه .

الحجة الثالثة : أن اسم العلم إنما يصار إليه ليتميز شخص عن شخص اخر يشبهه فى الحقيقة والماهية ، وإذا كان هذا فى حق الله ممتنعا كان القول بإثبات الاسم العلم محالا فى حقه .

والجواب عن الأول لم لا يجوز أن يكون ذلك جاريا مجرى أن يقال : هذا زيد الذى

لا نظير له فى العلم والزهد ؟ والجواب عن الثانى أن الاسم العلم هو الذى وضع لتعيين الذات المعينة ، ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا إليه بالحس أم لا ، وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة .

المسئلة الثانية : الذين قالوا : إنه اسم مشتق ذكروا فيه فروعا : ـــ

الفرع الأول : أن الإله هو المعبود ، سواء عبد بحق أو بباطل ، ثم غلب فى عرف الشرع على المعبود بالحق ، وعلى هذا التفسير لا يكون إلها فى الأزل .

واعلم أنه تعالى هو المستحق للعبادة ، وذلك لأنه تعالى هو المنعم بجميع النعم أصولها وفروعها ، وذلك لأن الموجود إما واجب وإما ممكن ، والواجب واحد وهو الله تعالى ، وما سواه ممكن ، والممكن لايوجب إلا بالمرجح ، فكل الممكنات إنما وجدت بإيجاده وتكوينه إما إبتداء وأما بواسطة ، فجميع ما حصل للعبد من أقسام النعم لم يحصل إلا من الله ، فثبت أن غاية الأنعام صادرة من الله والعبادة غاية التعظيم فإذا ثبت هذا فنقول : إن غاية التعظيم لا يليق إلا لمن صدرت عنه غاية الإنعام فثبت أن المستحق للعبودية ليس إلا الله تعالى .

الفرع الثانى : أن من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن من عبد الله ليتوصل بعبادته إلى شىء آخر كان المعبود فى الحقيقة هو ذلك الشىء ، فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده فى الحقيقة هو الثواب ، وكان الله تعالى وسيلة إلى الوصول إلى ذلك المعبود ، وهذا جهل عظيم . الثانى : أنه لو قال : أصلى لطلب الثواب أو للخوف من العقاب ، لم تصح صلاته . الثالث : أن من عمل عملا لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر لترك الواسطة ، فمن عبد الله للأجر والثواب كان بحيث لو وجد الأجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله ، ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا فى عبادة الله ، وكل ذلك جهل ، ومن الناس من يعبد الله لغرض أعلى من الأول ، وهو أن يتشرف بخدمة الله ، لأنه إذا شرع فى الصلاة حصلت النية فى القلب ، وتلك النية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية ، وحصل الذكر فى اللسان ، وحصلت الخدمة فى الجوارح والأعضاء فيتشرف كل جزء من أجزاء العبد بخدمة الله ، فمقصود العبد حصول هذا الشرف .

الفرع الثالث : من الناس من طعن فى قول من يقول : الإله هو المعبود من وجوه : الأول : أن الأوثان عبدت مع أنها ليست آلهة . الثانى : أنه تعالى إله الجمادات والبهائم ، مع أن صدور العبادة منها محال . الثالث : أنه تعالى إله المجانين والأطفال ، مع أنه لا تصدر

العبادة عنها . الرابع : أن المعبود ليس له بكونه معبودا صفة ؛ لأنه لا معنى لكونه معبودا إلا أنه مذكور بذكر ذلك الإنسان ، ومعلوم بعلمه ، ومرادخدمته بارادته ، وعلى هذا التقدير فلاتكون الإلهية صفة لله تعالى . الخامس : يلزم أن يقال : إنه تعالى ما كان إلها فى الأزل .

الفرع الرابع : من الناس من قال : الإله ليس عبارة عن المعبود ، بل الإله هو الذى يستحق أن يكون معبودا ، وهذا القول أيضا يرد عليه أن لا يكون إلها للجمادات والبهائم والأطفال والمجانين ، وأن لا يكون إلها فى الأزل ، ومنهم من قال : إنه القادر على أفعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه ، واعلم أنا إن فسرنا الاله بالتفسيرين الأولين لم يكن إلها فى الأزل ، ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان إلها فى الأزل .

التفسير الثانى : الإله مشتق من ألهت إلى فلان ، أى : سكنت اليه ، فالعقول لا تسكن إلا إلى ذكره والأرواح لا تعرج إلا بمعرفته ، وبيانه من وجوه : الأول : أن الكمال محبوب لذاته ، وما سوى الحق فهو ناقص لذاته ؛ لأن الممكن من حيث هو هو معدوم ، والعدم أصل النقصان والناقص بذاته لايكمل إلا بتكميل الكامل بذاته ، فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت أن الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته . الثانى : أن كل ما سواه فهو ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يقف عند نفسه ، بل يبقى متعلقا بغيره ، لأنه لا يوجد إلا بوجود غيره ، فعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد ، وإذا كان الأمر كذلك فى الوجود الخارجى وجب أن يكون كذلك فى الوجود العقلى ، فالعقول متعلقة إلى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه ، وهذان الوجهان عليهما التعويل فى تفسير قوله تعالى (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) .

التفسير الثالث : أنه مشتق من الوله ، وهو ذهاب العقل . واعلم أن الخلق قسمان : واصلون إلى ساحل بحر معرفته ، ومحرومون ، فالمحرومون قد بقوا فى ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكأنهم فقدوا عقولهم وأرواحهم ، وأما الواجدون فقد وصلوا إلى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال ، فتاهوا فى ميادين الصمدية ، وبادوا فى عرصة الفردانية ، فثبت أن الخلق كلهم والهون فى معرفته ، فلا جرم كان الاله الحق للخلق هو هو ، وبعبارة أخرى وهى أن الأرواح البشرية تسابقت فى ميادين التوحيد والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت فالتى تخلفت بقيت فى ظلمات الغبار والتى سبقت وصلت إلى عالم الأنوار ، فالأولون بادوا فى أودية الظلمات ، والآخرون طاشوا فى أنوار عالم الكرامات .

التفسير الرابع : أنه مشتق من لاة إذا ارتفع ، والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات ؛ لأن الواجب لذاته ليس إلا هو ، والكامل لذاته ليس إلا هو ، والأحد الحق فى هويته ليس إلا هو ، والموجد لكل ما سواه ليس إلا هو ، وأيضا فهو تعالى مرتفع عن أن يقال : إن ارتفاعه بحسب المكان ، لأن كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعرض ؛ لأجل حصوله فى ذلك المكان ، وما بالذات أشرف مما بالغير ، فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان أعلى وأشرف من ذات الرحمن ، ولما كان ذلك باطلا علمنا أنه سبحانه وتعالى أعلى من أن يكون علوه بسبب المكان ، وأشرف من أن ينسب إلى شىء مما حصل فى عالم الامكان .

التفسير الخامس : من أله فى الشىء إذا تحير فيه ولم يهتد اليه ، فالعبد إذا تفكر فيه تحير ؛ لأن كل ما يتخيله الإنسان ويتصوره فهو بخلافه . فان أنكر العقل وجوده كذبته نفسه ؛ لان كل ماسواه فهو محتاج ، وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه محال ، وان أشار إلى شىء يضبطه الحس والخيال وقال إنه هو كذبته نفسه أيضا ؛ لأن كل ما يضبطه الحس والخيال فأمارات الحدوث ظاهرة فيه ، فلم يبق فى يد العقل إلا أن يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الادراك ، فههنا العجز عن درك الادراك إدراك ، ولا شك أن هذا موقف عجيب تتحير العقول فيه وتضطرب الالباب فى حواشيه .

التفسير السادس : من لاه يلوه إذا احتجب ، ومعنى كونه محتجبا من وجوه : الاول : أنه بكنه صمديته محتجب عن العقول . الثانى : أن لو قدرنا أن الشمس كانت واقفة فى وسط الفلك غير متحركة كانت الأنوار باقية على الجدران غير زائلة عنها ، فحينئذ كان يخطر بالبال أن هذه الأنوار الواقعه على هذه الجدران ذاتية لها ، إلا لما شاهدنا أن الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الأنوار عن هذه الجدران فبهذا الطريق علمنا أن هذه الأنوار فائضة عن قرص الشمس ، فكذا ههنا الوجود الواصل إلى جميع عالم المخلوقات من جناب قدرة الله تعالى كالنور الواصل من قرص الشمس ، فلو قدرنا انه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات ، فحينئذ كان يظهر أن نور الوجود منه ، لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالا لاجرم خطر ببال بعض الناقصين أن هذة الأشياء موجودة بذواتها ولذواتها ، فثبت أنه لاسبب لاحتجاب نوره إلا كمال نوره ، فلهذا قال بعض المحققين : سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره ، واختفى عنها بكمال نوره

وإذا كان كذلك ظهر أن حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ، ولا يجوز أن يقال : محجوبة لأن المحجوب مقهور ، والمقهور يليق بالعبد ، أما الحق فقاهر ، وصفة الإحتجاب صفة القهر فالحق محتجب ، والخلق محجوبون .

التفسير السابع : إشتقاقه من أله الفصيل إذا ولع بأمه ، والمعنى أن العباد مولهون مولعون بالتضرع إليه فى كل الأحوال ، ويدل عليه أمور : (الأول) : أن الإنسان إذا وقع فى بلاء عظيم وآفة قوية فهنالك ينسى كل شىء إلا الله تعالى ، فيقول بقلبه ولسانه : يارب ، يارب ، فاذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد إلى منازل الآلاء والنعماء أخذ يضيف ذلك الخلاص إلى الأسباب الضعيفة والأحوال الخسيسة ، وهذا فعل متناقض ، لأنه إن كان المخلص عن الآفات والموصل إلى الخيرات غير الله وجب الرجوع فى وقت نزول البلاء إلى غير الله ، وإن كان مصلح المهمات هو الله تعالى فى وقت البلاء وجب أن يكون الحال كذلك فى سائر الأوقات ، وأما الفزع إليه عند الضرورات والإعراض عنه عند الراحات فلا يليق بأرباب الهدايات ، والثانى : أن الخير والراحة مطلوب من الله ، والثالث : أن المحسن فى الظاهر أما الله أو غيره ، فإن كان غيره فذلك الغير لا يحسن إلا إذا خلق الله فى قلبه داعية الإحسان ، فالحق سبحانه وتعالى هو المحسن فى الحقيقة ، والمحسن مرجوع إليه فى كل الأوقات ، والخلق مشغوفون بالرجوع إليه .

شكا بعض المريدين من كثرة الوسواس ، فقال الأستاذ : كنت حدادا عشر سنين ، وقصارا عشرة أخرى ، وبوابا عشرة ثالثة ، فقالوا : مارأيناك فعلت ذلك ، قال : فعلت ولكنكم مارأيتم ، أما عرفتم أن القلب كالحديد ؟ فكنت كالحداد ألينه بنار الخوف عشر سنين ، ثم بعد ذلك شرعت فى غسله عن الأوضار والأقذار عشر سنين ، ثم بعد هذه الأحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة أخرى سالا سيف « لا إله إلا الله » فلم أزل حتى يخرج منه حب غير الله ، ولم أزل حتى يدخل فيه حب الله تعالى ، فلما خلت عرصة القلب عن غير الله تعالى وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال قطرة من النور فغرق القلب فى تلك القطرة ، وفنى عن الكل ، ولم يبق فيه إلا محض سر « لا إله إلا الله » .

التفسير الثامن : أن إشتقاق لفظ « الإله » من أله الرجل يأله إذا فزع من أمر نزل به فألهه أى أجاره ، والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه وتعالى ، لقوله تعالى (وهو يجير ولا يجار عليه) ولأنه هو المنعم لقوله تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) ولأنه هو المطعم

لقوله تعالى (وهو يطعم ولا يطعم) ولأنه هو الموجد لقوله تعالى (قل كل من عند الله) فهو سبحانه وتعالى قهار للعدم بالوجود والتحصيل، جبار لها بالقوة والفعل والتكميل، فكان فى الحقيقة هو الله ولا شىء سواه .

وههنا لطائف وفوائد : الفائدة الأولى : عادة المديون أنه إذا رأى صاحب الدين من البعد فإنه يفر منه ، والله الكريم يقول : عبادى : أنتم غرمائى بكثرة ذنوبكم ، ولكن لا تفروا منى ، بل أقول (ففروا إلى الله) فإنى أنا الذى أقضى ديونكم وأغفر ذنوبكم، وأيضا الملوك يغلقون أبوابهم عن الفقراء دون الأغنياء ، وأنا أفعل ضد ذلك .

الفائده الثانية : قال صلى الله عليه وسلم : إن لله تعالى مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة بين الجن والإنس والطير والبهائم والهوام فبها يتعاطفون ويتراحمون ، وأخر تسعة وتسعين رحمه يرحم بها عباده يوم القيامة ، وأقول : إنه صلى الله عليه وسلم إنما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم ، وإلا فبحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحد معين .

الفائدة الثالثة : قال صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل يقول يوم القيامة للمذنبين : هل أحببتم لقائى ؟ فيقولون : نعم يارب ، فيقول الله تعالى : ولم ؟ فيقولون : رجونا عفوك وفضلك ، فيقول الله تعالى : إنى قد أوجبت لكم مغفرتى :

الفائدة الرابعة : قال عبد الله بن عمر : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل ينشر على بعض عباده يوم القيامة تسعة وتسعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له : هل تنكر من هذا شيئا ؟ هل ظلمك الكرام الكاتبون ؟ فيقول : لا يارب ، فيقول الله تعالى : فهل كان لك عذر فى عمل هذه الذنوب ؟ فيقول : لا يارب ، فيضع ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله تعالى : أن لك عندى حسنة وإنه لا ظلم اليوم ، ثم يخرج بطاقة فيها « أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله » فيقول العبد : يارب ، كيف تقع هذه البطاقة فى مقابلة هذه السجلات ؟ فتوضع البطاقة فى كفة والسجلات فى كفة أخرى ، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شىء .

الفائدة الخامسة : وقف صبى فى بعض الغزوات ينادى عليه فى من يزيد ؟ فى يوم صائف شديد الحر ، فبصرت به إمرأة فعدت إلى الصبى وأخذته وألصقته إلى بطنها ، ثم ألقت ظهرها على البطحاء وأجلسته على بطنها تقيه الحر ، وقالت : ابنى ، ابنى ، فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فأخبروه الخبر ، فقال : أعجبتم من رحمة

هذه بابنها فإن الله تعالى أرحم بكم جميعا من هذه المرأة بابنها ، فتفرق المسلمون على أعظم أنواع الفرح والبشارة .

أصل لفظ الجلالة

المسئلة الثالثة : فى كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة ، قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية ، بل عبرانية أو سريانية ، فانهم يقولون إلها رحمانا ومرحيانا ، فلما عرب جعل « الله الرحمن الرحيم » وهذا بعيد ، ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن فى كون هذه اللفظة عربية أصلية ، والدليل عليه قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وقال تعالى : (هل تعلم له سميا) وأطبقوا على أن المراد منه لفظة « الله » وأما الأكثرون فقد سلموا كونها لفظة عربية ، أما القائلون بأن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا عن هذه المباحث ، وأما المنكرون لذلك فلهم قولان : قال الكوفيون : أصل هذه اللفظة إلاه ، فأدخلت الألف واللام عليها للتعظيم ، فصار الالاه ، فحذفت الهمزة استثقالا ، لكثرة جريانها على الألسنة ، فاجتمع لامان ، فادغمت الأولى فقالوا « الله » وقال البصريون أصله لاه ، فألحقوا بها الألف واللام فقيل « الله » وأنشدوا : —

كحلفة من أبى رباح يسمعها لاهه الكبار

فأخرجه على الأصل .

المسئلة الرابعة : قال الخليل : أطبق جميع الخلق على أن قولنا « الله » مخصوص بالله سبحانه وتعالى ، وكذلك قولنا الإله مخصوص به سبحانه وتعالى ، وأما الذين كانوا يطلقون اسم الإله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالإضافة كما يقال إله كذا ، أو ينكرونه فيقولون : إله كما قال الله تعالى خبرا عن قوم موسى (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون) .

خواص لفظ الجلالة

المسئلة الخامسة : اعلم أن هذا الاسم مختص بخواص لم توجد فى سائر أسماء الله تعالى ، ونحن نشير إليها (فالخاصة الأولى) أنك إذا حذفت الألف من قولك « الله » بقى الباقى على صورة « لله » وهو مختص به سبحانه ، كما فى قوله (ولله جنود السموات والأرض) ولله خزائن السموات والأرض) وإن حذفت عن هذه البقية اللام الأولى بقيت البقية على صورة « له » كما فى قوله تعالى (له مقاليد السموات والأرض) وقوله (له الملك وله الحمد) فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هى قولنا « هو » وهو أيضا يدل عليه سبحانه كما فى قوله (قل هو الله أحد) وقوله (هو الحى لا إله إلا هو) والواو زائدة بدليل سقوطها فى التثنية والجمع ، فانك تقول : هما ، هم فلا تبقى الواو فيهما ، فهذه الخاصية موجودة فى لفظ « الله » غير

موجودة فى سائر الأسماء ، وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى ، فانك إذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة ، وما وصفته بالقهر ، وإذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم ، وما وصفته بالقدرة ، وأما إذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات ؛ لأن الإله لا يكون إلها إلا إذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات ، فثبت أن قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التى لم تحصل لسائر الأسماء .

الخاصية الثانية : أن كلمة الشهادة وهى الكلمة التى بسببها ينتقل الكافر من الكفر إلى الإسلام لم يحصل فيها إلا هذا الاسم، فلوأن الكافر قال : أشهد أن لا إله إلا الرحمن أو إلا الرحيم ، أو إلا الملك ، أو إلا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل فى الإسلام ، أما إذا قال أشهد أن لا إله إلا الله فإنه يخرج من الكفر ويدخل فى الإسلام ، وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة ، والله الهادى إلى الصواب .

الباب العاشر

فى البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم

الرحمن الرحيم

اعلم أن الأشياء على أربعة أقسام : الذى يكون نافعا وضروريا معا ، والذى يكون نافعا ولا يكون ضروريا ، والذى يكون ضروريا ولا يكون نافعا ، والذى لا يكون نافعا ولا يكون ضروريا .

أما القسم الأول — وهو الذى يكون نافعا وضروريا معا — فاما أن يكون كذلك فى الدنيا فقط ، وهو مثل النفس — فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت ، وإما أن يكون كذلك فى الآخرة ، وهو معرفة الله تعالى ، فانها إن زالت عن القلب لحظة واحدة مات القلب ، واستوجب عذاب الأبد .

وأما القسم الثانى — وهو الذى يكون نافعا ولا يكون ضروريا — فهو كالمال فى الدنيا وكسائر العلوم والمعارف فى الآخرة .

وأما القسم الثالث — وهو الذى يكون ضروريا ولا يكون نافعا — فكالمضار التى لابد منها فى الدنيا : كالأمراض ، والموت ، والفقر ، والهرم ، ولا نظير لهذا القسم فى الآخرة ، فان منافع الآخرة لا يلزمها شىء من المضار .

وأما القسم الرابع – وهو الذى لا يكون نافعا ولا ضروريا – فهو كالفقر فى الدنيا والعذاب فى الآخرة .

إذا عرفت هذا فنقول : قد ذكرنا أن النفس فى الدنيا نافع وضرورى فلو انقطع عن الإنسان لحظة لمات فى الحال ، وكذلك معرفة الله تعالى أمر لا بد منه فى الآخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة ، لكن الموت الأول أسهل من الثانى ؛ لأنه لا يتألم فى الموت الأول إلا ساعة واحدة ، وأما الموت الثانى فانه يبقى ألمه أبد الآباد ، وكما أن التنفس له أثران : أحدهما : إدخال النسيم الطيب على القلب وإبقاء اعتداله وسلامته ، والثانى : إخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب ، كذلك الفكر له أثران : أحدهما : إيصال نسيم الحجة والبرهان إلى القلب وإبقاء إعتدال الإيمان والمعرفة عليه ، والثانى : إخراج الهواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب ، وما ذاك إلا بأن يعرف أن هذه المحسوسات متناهية فى مقاديرها منتهية بالآخرة إلى الفناء بعد وجودها ، فمن وقف على هذه الأحوال بقى آمنا من الآفات واصلا إلى الخيرات والمسرات ، وكمال هذين الأمرين ينكشف لعقلك بأن تعرف أن كل ما وجدته ووصلت اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله ، وذرة من أنوار احسانه ، فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحمانا رحيما .

فإذا أردت أن تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم أنك جوهر مركب من نفس ، وبدن وروح ، وجسد .

(أما نفسك) فلا شك أنها كانت جاهلة فى مبدأ الفطرة كما قال تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) ثم تأمل فى مراتب القوى الحساسة والمحركة والمدركة والعاقلة ، وتأمل فى مراتب المعقولات وفى جهاتها ، واعلم أنه لا نهاية لها البتة ، ولو أن العاقل أخذ فى اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق الخاطف والريح العاصف وبقى فى ذلك السير أبد الآبدين ودهر الداهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا ، ولكانت المعلومات التى ما عرفها ولم يصل اليها أيضا غير متناهية ، والمتناهى فى جنب غير المتناهى قليل فى كثير ، فعند هذا يظهر له أن الذى قاله الله تعالى فى قوله (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) حق وصدق .

(وأما بدنك) فاعلم أنه جوهر مركب من الاخلاط الأربعة ، فتأمل كيفية تركيبها وتشريحها ، وتعرف ما فى كل واحد من الأعضاء والأجزاء من المنافع العالية والآثار الشريفة

وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وحينئذ ينجلى لك أثر من آثار كمال رحمته فى خلقك وهدايتك ، فتفهم شيئا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم .

لا رحمن إلا الله

فان قيل : فهل لغير الله رحمة أم لا ؟ قلنا : الحق أن الرحمة ليست إلا لله ، ثم بتقدير أن تكون لغير الله رحمة إلا أن رحمة الله أكمل من رحمة غيره ، وههنا مقامان : المقام الأول : فى بيان أنه لا رحمة إلا لله ، فنقول : الذى يدل عليه وجوه : (الأول) : أن الجود هو إفادة ما ينبغى لا لعوض ، فكل أحد غير الله فهو إنما يعطى ليأخذ عوضا ، إلا أن الاعواض أقسام : منها جسمانيه مثل أن يعطى دينارا ليأخذ كرباسا ، ومنها روحانية وهى أقسام : فأحدها أنه يعطى المال لطلب الخدمة ، وثانيها يعطى المال لطلب الاعانة ، وثالثها يعطى المال لطلب الثناء الجميل ، ورابعها يعطى المال لطلب الثواب الجزيل ، وخامسها يعطى المال ليزيل حب المال عن القلب ، وسادسها يعطى المال لدفع الرقة الجنسية عن قلبه ، وكل هذه الأقسام أعواض روحانية ، وبالجملة فكل من أعطى فانما يعطى ليفوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال ، فيكون ذلك فى الحقيقة معاوضة ، ولا يكون جودا ، ولا هبة ، ولا عطية ، أما الحق سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته ، فيستحيل أن يعطى ليستفيد به كمالا ، فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى .

الحجة الثانية : أن كل من سوى الله فهو ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يوجد إلا بايجاد واجب الوجود لذاته ، فكل رحمة تصدر من غير الله فهى إنما دخلت فى الوجود بايجاد الله فيكون الرحيم فى الحقيقة هو الله تعالى .

الحجة الثالثة : أن الإنسان يمكنه الفعل والترك ، فيمتنع رجحان الفعل على الترك إلا عند حصول داعية جازمة فى القلب ، فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه ، وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه ، فيكون الراحم فى الحقيقة هو الذى خلق تلك الداعية فى ذلك القلب ، وما ذاك إلا الله تعالى ، فيكون الراحم فى الحقيقة هو الله تعالى .

الحجة الرابعة : هب أن فلانا يعطى الحنطة ، ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة ، وهب أنه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة فى العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان ، بل الحق أن خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما هو الله ، والحافظ له عن أنواع الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الأشياء هو الله تعالى ، فوجب أن يقال : المنعم والراحم فى الحقيقة هو الله تعالى

المقام الثانى : فى بيان أن بتقدير أن تحصل الرحمة من غير الله إلا أن رحمة الله أكمل وأعظم . وبيانه من وجوه : الأول : أن الانعام يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة إلى المنعم ، فإذا حصل التواضع بالنسبة إلى حضرة الله فذاك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة إلى بعض الخلق .

الثانى : أن الله تعالى إذا أنعم عليك بنعمة طلب عندها منك عملا تتوصل به إلى استحقاق نعم الآخرة ، فكأنه تعالى يأمرك بأن تكتسب لنفسك سعادة الأبد ، وأما غير الله فانه إذا أنعم عليك بنعمة أمرك بالاشتغال بخدمته والانصراف إلى تحصيل مقصوده ، ولا شك أن الحالة الأولى أفضل .

الثالث : أن المنعم عليه يصير كالعبدللمنعم ، وعبودية الله أولى من عبودية غير الله .

الرابع : أن السلطان إذا أنعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل أحوالك ، فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه ، وقد يقطع عنك إنعامه حال ما تكون محتاجا إلى انعامه ، وأيضا فهو غير قادر على الانعام عليك فى كل الأوقات وبجميع المرادات ، أما الحق تعالى فانه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات ، فاذا ظهرت بك حاجة عرفها ، وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله ، فكان ذلك أفضل .

الخامس : الانعام يوجب المنة ، وقبول المنة من الحق أفضل من قبولها من الخلق .

فثبت بما ذكرنا أن الرحمن الرحيم هو الله تعالى ، وبتقدير أن يحصل رحمن آخر فرحمة الله تعالى أكمل وأفضل وأعلى وأجل والله أعلم .

الباب الحادى عشر

فى بعض النكت المستخرجة من قولنا (بسم الله الرحمن الرحيم)

اشارات البسملة

النكتة الأولى : مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه ، فشكا إلى الله تعالى ، فدله على عشب فى المفازة ، فأكل منه فعوفى باذن الله تعالى ، ثم عاوده ذلك المرض فى وقت آخر فأكل ذلك العشب فازداد مرضه ، فقال يارب ، أكلته أولا فانتفعت به ، وأكلته ثانيا فازداد مرضى ، فقال : لأنك فى المرة الأولى ذهبت منى إلى الكلأ فحصل فيه الشفاء ، وفى المرة الثانية ذهبت منك إلى الكلأ فازداد المرض ، أما علمت أن الدنيا كلها سم قاتل وترياقها اسمى ؟

الثانية : باتت رابعة ليلة فى التهجد والصلاة ، فلما انفجر الصبح نامت ، فدخل السارق دارها وأخذ ثيابها ؛ وقصد الباب فلم يهتد إلى الباب ، فوضعها فوجد الباب ، ففعل ذلك ثلاث مرات ، فنودي من زاوية البيت : ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان .

الثالثة : كان بعض العارفين يرعى غنما وحضر فى قطيع غنمه الذئاب ، وهى لا تضر أغنامه ، فمر عليه رجل وناداه : متى اصطلح الذئب والغنم ؟ فقال الراعى : من حين اصطلح الراعى مع الله تعالى .

الرابعة : قوله (بسم الله) معناه أبدأ باسم الله ، فأسقط منه قوله « أبدأ » تخفيفا ، فاذا قلت بسم الله فكأنك قلت أبدأ باسم الله ، والمقصود منه التنبيه على أن العبد من أول ما شرع فى العمل كان مدار أمره على التسهيل والتخفيف والمسامحة ، فكأنه تعالى فى أول كلمة ذكرها لك جعلها دليلا على الصفح والاحسان .

الخامسة : روى أن فرعون قبل أن يدعى الإلهية بنى قصرا وأمر أن يكتب (بسم الله) على بابه الخارج ، فلما ادعى الالهية وأرسل اليه موسى عليه السلام ودعاه فلم ير به أثر الرشد قال : إلهى كم أدعوه ولا أرى به خيرا ، فقال تعالى : ياموسى ، لعلك تريد إهلاكه ، أنت تنظر إلى كفره وأنا أنظر إلى ما كتبه على بابه ، والنكتة أن من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمنا من الهلاك وان كان كافرا فالذى كتبه على سويداء قلبه من أول عمره إلى آخره كيف يكون حاله ؟

السادسة : سمى نفسه رحمانا رحيما فكيف لا يرحم ؟ روى أن سائلا وقف على باب رفيع فسأل شيئاً فأعطى قليلا ، فجاء فى اليوم الثانى بفأس وأخذ يخرب الباب فقيل له : ولم تفعل ؟ قال : إما أن يجعل الباب لائقا بالعطية أو العطية لائقة بالباب . إلهنا إن بحار الرحمة بالنسبة إلى رحمتك أقل من الذرة بالنسبة إلى العرش ، فكما ألقيت فى أول كتابك على عبادك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك .

السابعة « الله » إشارة إلى القهر والقدرة والعلو ، ثم ذكر عقيبه الرحمن الرحيم ، وذلك يدل على ان رحمته أكثر وأكمل من قهره .

الثامنة : كثيراً ما يتفق لبعض عبيد الملك أنهم إذا اشتروا شيئاً من الخيل والبغال والحمير وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع فيها الأعداء ، فكأنه تعالى يقول : إن لطاعتك عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت فى عمل فاجعل عليه سمتى ، وقل : بسم الله الرحمن الرحيم ، حتى لا يطمع العدو فيها .

التاسعة : اجعل نفسك قرين ذكر الله تعالى حتى لا تبعد عنه فى الدارين ، روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه دفع خاتمه إلى أبى بكر الصديق رضى الله عنه فقال : أكتب فيه لا إله إلا الله ، فدفعه إلى النقاش وقال : أكتب فيه لا إله إلا الله محمد رسول الله ، فكتب النقاش فيه ذلك ، فأتى أبو بكر بالخاتم إلى النبى صلى الله عليه وسلم فرأى النبى فيه لا إله إلا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق ، فقال : يا أبا بكر ، ما هذه الزوائد ؟ فقال أبو بكر : يارسول الله ما رضيت أن أفرق إسمك عن إسم الله ، وأما الباقى فما قلته ، وخجل أبو بكر ، فجاء جبريل عليه السلام وقال : يارسول الله أما إسم أبى بكر فكتبته أنا لأنه ما رضى أن يفرق إسمك عن اسم الله فما رضى الله أن يفرق إسمه عن إسمك ، والنكتة أن أبا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد صلى الله عليه وسلم عن إسم الله عز وجل وجد هذه الكرامة فكيف إذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى ؟

العاشرة : أن نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال (بسم الله مجراها ومرساها) فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة ، فمن واظب على هذه الكلمة طول عمره كيف يبقى محروما عن النجاة ؟ وأيضا أن سليمان عليه السلام نال مملكة الدنيا والآخرة بقوله (انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم) فالمرجو أن العبد إذا قاله فاز بملك الدنيا والآخرة .

الحادية عشرة : إن قال قائل لم قدم سليمان عليه السلام إسم نفسه على إسم الله تعالى فى قوله (انه من سليمان) فالجواب من وجوه : (الأول) : أن بلقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لأحد إليها طريق ورأت الهدهد واقفا على طرف الجدار علمت أن ذلك الكتاب من سليمان ، فأخذت الكتاب وقالت : إنه من سليمان ، فلما فتحت الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم قالت : وانه بسم الله الرحمن الرحيم ، فقوله (انه من سليمان) من كلام بلقيس لا كلام سليمان (الثانى) لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب (انه من سليمان) وفى داخل الكتاب إبتدأ بقوله (بسم الله الرحمن الرحيم) كما هو العادة فى جميع الكتب ، فلما أخذت بلقيس ذلك الكتاب قرأت ما فى عنوانه ، فقالت : انه من سليمان ، فلما فتحت الكتاب قرأت : بسم الله الرحمن الرحيم ، فقالت : وانه بسم الله الرحمن الرحيم (الثالث) أن بلقيس كانت كافرة فخاف سليمان أن تشتم الله إذا نظرت فى الكتاب فقدم إسم نفسه على إسم الله تعالى ، ليكون الشتم له لا لله تعالى .

الثانية عشرة : الباء من « بسم » مشتق من البر فهو البار على المؤمنين بأنواع الكرامات فى الدنيا والآخرة ، وأجل بره وكرامته أن يكرمهم يوم القيامة برؤيته .

مرض لبعضهم جار يهودى قال : فدخلت عليه للعيادة وقلت له : أسلم ، فقال : على ماذا ؟ قلت : من خوف النار قال : لا أبالى بها ، فقلت للفوز بالجنة ، فقال لا أريدها ، قلت فماذا تريد ؟ قال : على أن يرينى وجهه الكريم ، قلت : أسلم على أن تجد هذا المطلوب ، فقال لى : أكتب بهذا خطا ، فكتبت له بذلك خطا فأسلم ومات من ساعته ، فصلينا عليه ودفناه ، فرأيته فى النوم كأنه يتبختر فقلت له ياشمعون ، مافعل بك ربك ؟ قال : غفر لى ، وقال لى : أسلمت شوقا إلى .

وأما السين فهو مشتق من إسمه السميع ، يسمع دعاء الخلق من العرش إلى ماتحت الثرى .

روى أن زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة إلى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل ههنا ونستريح ، فدخلا ونام زيد فأوثق المنافق زيدا وأراد قتله ، فقال زيد : لم تقتلنى ؟ قال : لأن محمدا يحبك وأنا أبغضه ، فقال زيد : يا رحمن أغثنى ، فسمع المنافق صوتا يقول : ويحك لا تقتله ، فخرج من الخربة ونظر فلم ير أحدا ، فرجع وأراد قتله فسمع صائحا أقرب من الأول يقول : لا تقتله ، فنظر فلم يجد أحدا ، فرجع الثالثة وأراد قتله فسمع صوتا قريبا يقول : لا تقتله ، فخرج فرأى فارسا معه رمح فضربه الفارس ضربة فقتله ، ودخل الخربة وحل وثاق زيد ، وقال له : أما تعرفنى ؟ أنا جبريل حين دعوت كنت فى السماء السابعة فقال الله عز وجل : أدرك عبدى ، وفى الثانية كنت فى السماء الدنيا ، وفى الثالثة بلغت إلى المنافق .

وأما الميم فمعناه أن من العرش إلى ماتحت الثرى ملكه وملكه .

قال السدى : أصاب الناس قحط على عهد سليمان بن داود عليهما السلام ، فأتوه فقالوا له : يانبى الله ، لو خرجت بالناس إلى الإستسقاء ، فخرجوا وإذا بنملة قائمة على رجليها باسطة يديها وهى تقول : اللهم إنا خلق من خلقك ، ولا غنى لى عن فضلك ، قال : فصب الله تعالى عليهم المطر ، فقال لهم سليمان عليه السلام : ارجعوا فقد أستجيب لكم بدعاء غيركم .

أما قوله « الله » فاعلموا أيها الناس أنى أقول طول حياتى الله ، فاذا مت أقول الله ، وإذا سئلت فى القبر أقول الله ، وإذا جئت يوم القيامة أقول الله ، وإذا أخذت الكتاب أقول الله وإذا وزنت أعمالى أقول الله ، وإذا جزت الصراط أقول الله ، وإذا دخلت الجنة أقول الله ، وإذا رأيت الله قلت الله .

النكتة الثالثة عشرة : الحكمة فى ذكر هذه الأسماء الثلاثة أن المخاطبين فى القرآن ثلاثة أصناف كما قال تعالى (فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات) فقال : أنا الله للسابقين ، الرحمن للمقتصدين ، الرحيم للظالمين ، وأيضا الله هو معطى العطاء ، والرحمن هو المتجاوز عن زلات الأولياء ، والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء ، ومن كمال رحمته كأنه تعالى يقول أعلم منك ما لو علمه أبواك لفارقاك ، ولو علمته المرأة لجفتك ، ولو علمته الأمة لاقدمت على الفرار منك ، ولو علمه الجار لسعى فى تخريب الدار ، وأنا أعلم كل ذلك وأستره بكرمى لتعلم أنى إله كريم .

الرابعة عشرة : الله يوجب ولايته ، قال الله تعالى (الله ولى الذين آمنوا) والرحمن يوجب محبته ، قال الله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا) والرحيم يوجب رحمته (وكان بالمؤمنين رحيما) .

الخامسة عشرة : قال عليه الصلاة والسلام : من رفع قرطاسا من الأرض فيه « بسم الله الرحمن الرحيم » إجلالا له تعالى كتب عند الله من الصديقين ، وخفف عن والديه وان كانا مشركين ، وقصة بشر الحافى فى هذا الباب معروفة ، وعن أبى هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال : يا أبا هريرة ، إذا توضأت فقل : بسم الله ، فان حفظتك لا تبرح أن تكتب لك الحسنات حتى تفرغ ، وإذا غشيت أهلك فقل : بسم الله ، فان حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة ، فان حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد نفس ذلك الولد ، وبعدد أنفاس أعقابه إن كان له عقب ، حتى لا يبقى منهم أحد . يا أبا هريرة إذا ركبت دابة فقل : بسم الله والحمد لله ، يكتب لك الحسنات بعدد كل خطوة ، وإذا ركبت السفينة فقل : بسم الله والحمد لله ، يكتب لك الحسنات حتى تخرج منها . وعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ستر ما بين أعين الجن وعورات بنى آدم إذا نزعوا ثيابهم أن يقولوا : بسم الله الرحمن الرحيم ، والإشارة فيه أنه إذا صار هذا الاسم حجابا بينك وبين أعدائك من الجن فى الدنيا أفلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية فى العقبى ؟

السادسة عشرة : كتب قيصر إلى عمر رضى الله عنه أن بى صداعا لا يسكن فابعث لى دواء ، فبعث إليه عمر قلنسوة فكان إذا وضعها على رأسه يسكن صداعه ، وإذا رفعها عن رأسه عاوده الصداع ، فعجب منه ففتش القلنسوة فإذا فيها كاغد مكتوب فيه : بسم الله الرحمن الرحيم .

السابعة عشرة : قال صلى الله عليه وسلم : من توضأ ولم يذكر اسم الله تعالى كان طهورا لتلك الأعضاء ، ومن توضأ وذكر اسم الله تعالى كان طهورا لجميع بدنه ، فاذا كان الذكر على الوضوء طهورا لكل البدن فذكره عن صميم القلب أولى أن يكون طهورا للقلب عن الكفر والبدعة .

الثامنة عشرة : طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد فقال : انك تدعى الإسلام فارنا آية لنسلم ، فقال : ائتونى بالسم القاتل ، فأتى بطاس من السم ، فأخذها بيده وقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، وأكل الكل وقام سالما باذن الله تعالى ، فقال المجوس هذا دين حق .

التاسعة عشرة : مر عيسى بن مريم عليه السلام على قبر فرأى ملائكة العذاب يعذبون ميتا ، فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم أطباق من نور ، فتعجب من ذلك ، فصلى ودعا الله تعالى فأوحى الله تعالى إليه : يا عيسى ، كان هذا العبد عاصيا ومذمات كان محبوسا فى عذابى ، وكان قد ترك امرأة حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر ، فسلمته إلى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم ، فاستحييت من عبدى أن أعذبه بنارى فى بطن الأرض وولده يذكر اسمى على وجه الأرض .

العشرون : سئلت عمرة الفرغانية — وكانت من كبار العارفات — ما الحكمة فى أن الجنب والحائض منهيان عن قراءة القرآن دون التسمية فقالت : لأن التسمية ذكر اسم الحبيب والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب .

الحادية والعشرون : قيل فى قوله « الرحيم » هو تعالى رحيم بهم فى ستة مواضع فى القبر وحشراته ، والقيامة وظلماته ، والميزان ودرجاته ، وقراءة الكتاب وفزعاته ، والصراط ومخافاته والنار ودركاته .

الثانية والعشرون : كتب عارف « بسم الله الرحمن الرحيم » وأوصى أن تجعل فى كفنه فقيل له : أى فائدة لك فيه فقال : أقول يوم القيامة : إلهى بعثت كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم ، فعاملنى بعنوان كتابك .

الثالثة والعشرون : قيل « بسم الله الرحمن الرحيم » تسعة عشر حرفا ، وفيه فائدتان : إحداهما : أن الزبانية تسعة عشر ، فالله تعالى يدفع باسهم بهذه الحروف التسعة عشر ، الثانية : خلق الله تعالى الليل والنهار أربعة وعشرين ساعة ، ثم فرض خمس صلوات فى خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التى تقع فى تلك الساعات التسعة عشر .

الرابعة والعشرون : لما كانت سورة التوبة مشتملة على الأمر بالقتال لم يكتب فى أولها

« بسم الله الرحمن الرحيم » وأيضا السنة أن يقال عند الذبح « باسم الله ، والله أكبر » ولا يقال « بسم الله الرحمن الرحيم » لأن وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم ، فلما وفقك لذكر هذه الكلمة فى كل يوم سبع عشرة مرة فى الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقك للقتل والعذاب ، وإنما خلقك للرحمة والفضل والاحسان ، والله تعالى الهادى إلى الصواب .

الكلام فى سورة الفاتحة وفى ذكر أسماء هذه السورة ، وفيه أبواب

الباب الأول

اعلم أن هذه الصورة لها أسماء كثيرة ، وكثرة الأسماء تدل على شرف المسمى : —

أسماء الفاتحة وسببها

فالأول : «فاتحة الكتاب» سميت بذلك الاسم لأنه يفتتح بها فى المصاحف والتعليم ، والقراءة فى الصلاة ، وقيل سميت بذلك لأن الحمد فاتحة كل كلام على ما سيأتى تقريره ، وقيل لأنها أول سورة نزلت من السماء .

والثانى : « سورة الحمد » والسبب فيه أن أولها لفظ الحمد .

والثالث : « أم القرآن » والسبب فيه وجوه : —

الأول : أن أم الشىء أصله ، والمقصود من كل القرآن تقرير أمور أربعة : الإلهيات ، والمعاد ، والنبوات ، واثبات القضاء والقدر لله تعالى ، فقوله (الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم) يدل على الالهيات ، وقوله (مالك يوم الدين) يدل على المعاد ، وقوله (إياك نعبد وإياك نستعين) يدل على نفى الجبر والقدر وعلى إثبات أن الكل بقضاء الله وقدره ، وقوله (اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) يدل أيضا على اثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات ، وسيأتى شرح هذه المعانى بالاستقصاء ، فلما كان المقصد الأعظم من القرآن هذه المطالب الأربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبت بأم القرآن .

السبب الثانى لهذا الاسم : أن حاصل جميع الكتب الالهية يرجع إلى أمور ثلاثة : اما الثناء على الله باللسان ، وإما الاشتغال بالخدمة والطاعة ، واما طلب المكاشفات والمشاهدات ، فقوله (الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين) كله ثناء على الله ، وقوله : (إياك

نعبد وإياك نستعين) اشتغال بالخدمة والعبودية ، إلا أن الابتداء وقع بقوله (إياك نعبد) وهو اشارة إلى الجد والاجتهاد فى العبودية ، ثم قال (وإياك نستعين) وهو اشارة إلى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع إلى الله ، وأما قوله (اهدنا الصراط المستقيم) فهو طلب للمكاشفات والمشاهدات وأنواع الهدايات .

السبب الثالث لتسمية هذه السورة بأم الكتاب : ان المقصود من جميع العلوم : إما معرفة عزة الربوبية ، أو معرفة ذلة العبودية فقوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) يدل على أنه هو الإله المستولى على كل أحوال الدنيا والآخرة ، ثم من قوله (إياك نعبد وإياك نستعين — إلى آخر السورة) يدل على ذل العبودية ، فإنه يدل على أن العبد لا يتم له شىء من الأعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة إلا باعانة الله تعالى وهدايته .

السبب الرابع : أن العلوم البشرية إما علم ذات الله وصفاته وأفعاله ، وهو علم الأصول واما علم أحكام الله تعالى وتكاليفه ، وهو علم الفروع ، وإما علم تصفية الباطن وظهور الأنوار الروحانية والمكاشفات الالهية . والمقصود من القرآن بيان هذه الأنواع الثلاثة ، وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على أكمل الوجوه : فقوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) إشارة الى علم الأصول ؛ لأن الدال على وجوده وجود مخلوقاته ، فقوله (رب العالمين) يجرى مجرى الاشارة إلى أنه لا سبيل إلى معرفة وجوده إلا بكونه ربا للعالمين ، وقوله (الحمد لله) إشارة إلى كونه مستحقا للحمد ، ولا يكون مستحقا للحمد إلا إذا كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات ، ثم وصفه بنهاية الرحمة — وهو كونه رحمانا رحيما — ثم وصفه بكمال القدرة — وهو قوله مالك يوم الدين — حيث لا يهمل أمر المظلومين ، بل يستوفى حقوقهم من الظالمين ، وعند هذا تم الكلام فى معرفة الذات والصفات وهو علم الأصول ، ثم شرع بعده فى تقرير علم الفروع ، وهو الاشتغال بالخدمة والعبودية ، وهو قول (إياك نعبد) ثم مزجه أيضا بعلم الأصول مرة أخرى ، وهو أن أداء وظائف العبودية لا يكمل إلا باعانة الربوبية ، ثم شرع بعده فى بيان درجات المكاشفات وهى على كثرتها محصورة فى أمور ثلاثة : أولها : حصول هداية النور فى القلب ، وهو المراد من قوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) ، وثانيها : أن يتجلى له درجات الأبرار المطهرين من الذين أنعم الله عليهم بالجلايا القدسية والجواذب الإلهية ، حتى تصير تلك الأرواح القدسية كالمرايا المجلوة فينعكس الشعاع من كل واحدة منها إلى الأخرى ، وهو قوله (صراط الذين

أنعمت عليهم) ، وثالثها : أن تبقى مصونة معصومة عن أوضار الشهوات ، وهو قوله (غير المغضوب عليهم) وعن أوزار الشبهات ، وهو قوله (ولا الضالين) فثبت أن هذه السورة مشتملة على هذه الأسرار العالية التى هى أشرف المطالب ، فلهذا السبب سميت بأم الكتاب كما أن الدماغ يسمى أم الرأس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع .

السبب الخامس : قال الثعلبي : سمعت أبا القاسم بن حبيب ، قال : سمعت أبا بكر القفال قال : سمعت أبا بكر بن دريد يقول : الأم فى كلام العرب الراية التى ينصبها العسكر ، قال قيس بن الحطيم : —

نصبنا أمنا حتى ابذعروا وصاروا بعد ألفتهم سلالا

فسميت هذه السورة بأم القرآن لأن مفزع أهل الايمان إلى هذه السورة كما أن مفزع العسكر إلى الراية ، والعرب تسمى الأرض أما ؛ لأن معاد الخلق اليها فى حياتهم ومماتهم ، ولأنه يقال : أم فلان فلانا إذا قصده .

الاسم الرابع : من أسماء هذه السورة « السبع المثانى » قال الله تعالى (ولقد آتيناك سبعا من المثانى) وفى سبب تسميتها بالمثانى وجوه : —

الأول : أنها مثنى : نصفها ثناء العبد للرب ، ونصفها عطاء الرب للعبد .

الثانى : سميت مثانى لانها تثنى فى كل ركعة من الصلاة .

الثالث : سميت مثانى لانها مستثناة من سائر الكتب ، قال عليه الصلاة والسلام : والذى نفسى بيده ما أنزل فى التوراة ، ولا فى الانجيل ولا فى الزبور ولا فى الفرقان مثل هذه السورة وإنها السبع المثانى والقرآن العظيم .

الرابع : سميت مثانى لأنها سبع آيات ، كل آية تعدل قراءتها قراءة سبع من القرآن ، فمن قرأ الفاتحة أعطاه الله ثواب من قرأ كل القرآن .

الخامس : آياتها سبع ، وأبواب النيران سبعة ، فمن فتح لسانه بقراءتها غلقت عنه الأبواب السبعة ، والدليل عليه ماروى أن جبريل عليه السلام قال للنبى صلى الله عليه وسلم : يامحمد ، كنت أخشى العذاب على أمتك ، فلما نزلت الفاتحة أمنت ، قال : لم يا جبريل ؟ قال : لأن الله تعالى قال (وان جهنم لموعدهم أجمعين ، لها سبعة أبواب ، لكل باب منهم جزء مقسوم) وآياتها سبع فمن قرأها صارت كل آية طبقا على باب من أبواب جهنم ، فتمر أمتك عليها منها سالمين .

السادس : سميت مثانى لأنها تقرأ فى الصلاة ثم انها تثنى بسورة أخرى .

السابع : سميت مثانى لأنها أثنية على الله تعالى ومدائح له .

الثامن : سميت مثانى لأن الله أنزلها مرتين ، واعلم أنا قد بالغنا فى تفسير قوله تعالى (سبعا من المثانى) فى سورة الحجر .

الاسم الخامس : الوافية ، كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم ، قال الثعلبى ، وتفسيرها أنها لاتقبل التنصيف ، ألا ترى أن كل سورة من القرآن لو قرىء نصفها فى ركعة والنصف الثانى فى ركعة أخرى لجاز ، وهذا التنصيف غير جائز فى هذه السورة .

الاسم السادس : الكافية ، سميت بذلك لأنها تكفى عن غيرها ، وأما غيرها فلا يكفى عنها ، روى محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أم القرآن عوض عن غيرها ، وليس غيرها عوضا عنها .

الاسم السابع : الاساس ، وفيه وجوه : —

الأول : أنها أول سورة من القرآن ، فهى كالاساس .

الثانى : أنها مشتملة على أشرف المطالب كما بيناه ، وذلك هو الاساس .

الثالث : أن أشرف العبادات بعد الايمان هو الصلاة ، وهذه السورة مشتملة على كل مالابد منه فى الإيمان والصلاة لا تتم إلا بها .

الاسم الثامن : الشفاء ، عن أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ، ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرأ هذه السورة فى أذنه فبرىء فذكروه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : هى أم القرآن ، وهى شفاء من كل داء .

وأقول : الأمراض منها روحانية ، ومنها جسمانية ، والدليل عليه أنه تعالى سمى الكفر مرضا فقال تعالى (فى قلوبهم مرض) وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات ، فهى فى الحقيقة سبب لحصول الشفاء فى هذه المقامات الثلاثة .

الاسم التاسع : الصلاة ، قال عليه الصلاة والسلام : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين والمراد هذه السورة .

الاسم العاشر : السؤال ، روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة سبحانه وتعالى انه قال : من شغله ذكرى عن سؤالى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين ، وقد فعل الخليل عليه السلام ذلك حيث قال (الذى خلقنى فهو يهدين) إلى ان قال (رب هب لى حكما

وألحقنى بالصالحين) فنى هذه السورة أيضا وقعت البداءة بالثناء عليه سبحانه وتعالى وهو قوله (الحمد لله إلى قوله مالك يوم الدين) ثم ذكر العبودية وهو قوله (إياك نعبد وإياك نستعين) ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى (إهدنا الصراط المستقيم) وهذا يدل على أن أكمل المطالب هو الهداية فى الدين ، وهو أيضا يدل على أن جنة المعرفة خير من جنة النعيم لأنه تعالى ختم الكلام هنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة .

الاسم الحادى عشر : سورة الشكر ، وذلك لأنها ثناء على الله بالفضل والكرم والإحسان .

الاسم الثانى عشر : سورة الدعاء ، لإشتمالها على قوله (إهدنا الصراط المستقيم) فهذا تمام الكلام فى شرح هذه الأسماء والله أعلم .

الباب الثانى

في فضائل هذه السورة ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : ذكروا فى كيفية نزول هذه السورة ثلاثة أقوال : الأول : أنها مكية ، روى كيفية نزولها
الثعلبى بإسناده عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ، ثم قال الثعلبى : وعليه أكثر العلماء ، وروى أيضا بإسناده عن عمرو بن شرحبيل أنه قال : أول ما نزل من القرآن (الحمد لله رب العالمين) وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسر إلى خديجة فقال : لقد خشيت أن يكون خالطنى شىء ، فقالت : وما ذاك ؟ قال : إنى إذا خلوت سمعت النداء باقرأ ، ثم ذهب إلى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك الواقعة فقال له ورقة : إذا أتاك النداء فاثبت له ، فأتاه جبريل عليه السلام وقال له : قل : بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين ، وبإسناده عن أبى صالح عن ابن عباس قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، فقالت قريش : دق الله فاك .

والقول الثانى : أنها نزلت بالمدينة ، روى الثعلبى بإسناده عن مجاهد أنه قال : فاتحة الكتاب أنزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل : لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد ، لأن العلماء على خلافه ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن سورة الحجر مكية بالإتفاق ، ومنها قوله تعالى (ولقد آتيناك سبعا من المثانى ، وهى فاتحة الكتاب ، وهذا يدل على أنه تعالى آتاه هذه السورة فيما تقدم ، الثانى : أنه يبعد أن يقال إنه أقام بمكة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب .

القول الثالث : قال بعض العلماء : هذه السورة نزلت بمكة مرة ، وبالمدينة مرة أخرى ، فهى مكية مدنية ، ولهذا السبب سماها الله بالمثانى ؛ لأنه ثنى إنزالها ، وإنما كان كذلك مبالغة فى تشريفها .

المسئلة الثانية : فى بيان فضلها ، عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم ، وعن حذيفة بن اليمان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أن القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرأ صبى من صبيانهم فى المكتب (الحمد لله رب العالمين) فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بسببه العذاب أربعين سنة ، وعن الحسين قال : أنزل الله تعالى مائة وأربعة كتب من السماء فأودع علوم المائة فى الأربعة ، وهى التوراة والإنجيل والزبور والفرقان ، ثم أودع علوم هذه الأربعة فى الفرقان ، ثم أودع علوم الفرقان فى المفصل ، ثم أودع علوم المفصل فى الفاتحة فمن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ، ومن قرأها فكأنما قرأ التوراة والإنجيل والزبور والفرقان .

قلت : والسبب فيه أن المقصود من جميع الكتب الإلهية علم الأصول والفروع والمكاشفات وقد بينا أن هذه السورة مشتملة على تمام الكلام فى هذه العلوم الثلاثة ، فلما كانت هذه المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لاجرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب الإلهية .

المسئلة الثالثة : قالوا : هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف ، وهى الثاء ، والجيم والخاء ، والزاى ، والشين ، والظاء ، والفاء ، والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الويل والثبور ، قال تعالى (لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وأدعوا ثبورا كثيرا) والجيم أول حروف اسم جهنم ، قال تعالى (وإن جهنم لموعدهم أجمعين) وقال تعالى (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والأنس) وأسقط الخاء لأنه يشعر بالخزى قال تعالى (يوم لايخزى الله النبى والذين آمنوا معه) وقال تعالى (إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين) وأسقط الزاى والشين لأنهما أول حروف الزفير والشهيق ، قال تعالى (لهم فيها زفير وشهيق) وأيضا الزاى تدل على الزقوم ، قال تعالى (إن شجرة الزقوم طعام الأثيم) والشين تدل على الشقاوة ، قال تعالى (فأما الذين شقوا ففى النار) وأسقط الظاء لقوله (انطلقوا إلى ظل ذى ثلاث شعب لا ظليل ولايغنى من اللهب) وأيضا يدل على لظى ، قال تعالى (كلا إنها لظى نزاعة للشوى) وأسقط الفاء ؛ لأنه يدل على الفراق ، قال تعالى (يومئذ يتفرقون) وأيضا قال (لاتفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقد خاب من إفترى) .

فان قالوا : لاحرف من الحروف إلا وهو مذكور فى شىء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة ، فنقول : الفائدة فيه أنه تعالى قال فى صفة جهنم (لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم) والله تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة ، وهى أوائل ألفاظ دالة على العذاب ، تنبيها على أن من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدركات السبع فى جهنم ، والله أعلم .

الباب الثالث

فى الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة ، وفيه مسائل

أسرار الفاتحة

المسئلة الأولى : اعلم أنه تعالى لما قال (الحمد لله) فكأن سائلا يقول : الحمد لله منبى عن أمرين : أحدهما : وجود الإله ، والثانى : كونه مستحقا للحمد ، فما الدليل على وجود الإله وما الدليل على أنه مستحق الحمد ؟ ولما توجه هذان السؤالان لا جرم ذكر الله تعالى ما يجرى مجرى الجواب عن هذين السؤالين ، فأجاب عن السؤال الأول بقوله (رب العالمين) وأجاب عن السؤال الثانى بقوله (الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) أما تقرير الجواب الأول ففيه مسائل :ــ

المسئلة الأولى : ان علمنا بوجود الشىء إما أن يكون ضروريا أو نظريا ، لا جائز أن يقال العلم بوجود الإله ضرورى ، لأنا نعلم بالضرورة أنا لا نعرف وجود الإله بالضرورة فبقى أن يكون العلم نظريا ، والعلم النظرى لا يمكن تحصيله إلا بالدليل ، ولا دليل على وجود الاله إلا أن هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والأرضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج إلى مدبر يدبره وموجود يوجده ومرب يربيه ومبق يبقيه ، فكان قوله (رب العالمين) إشارة إلى الدليل الدال على وجود الإله القادر الحكيم .

ثم فيه لطائف : اللطيفة الأولى : أن العالمين اشارة إلى كل ماسوى الله فقوله (رب العالمين) إشارة إلى أن كل ماسواه فهو مفتقر اليه محتاج فى وجوده إلى إيجاده ، وفى بقائه إلى ابقائه ، فكان هذا إشارة إلى أن كل جزء لا يتجزأ وكل جوهر فرد وكل واحد من آحاد الأعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الإله الحكيم القادر القديم ، كما قال تعالى (وان من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) .

اللطيفة الثانية : أنه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين ، بل قال (الحمد لله رب العالمين) والسبب فيه أن الناس أطبقوا على أن الحوادث مفتقرة إلى الموجد والمحدث حال حدوثها ، لكنهم اختلفوا فى أنها حال بقائها هل تبقى محتاجة إلى المبقى أم لا ؟ فقال قوم : الشيء حال بقائه يستغنى عن السبب ، والمربى هو القائم بابقاء الشيء وإصلاح حاله حال بقائه ، فقوله (رب العالمين) تنبيه على أن جميع العالمين مفتقرة اليه فى حال بقائها ، والمقصود أن افتقارها إلى الموجد فى حال حدوثها أمر متفق عليه ، أما افتقارها إلى المبقى والمربى حال بقائها هو الذى وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكر تنبيها على أن كل ما سوى الله فانه لا يستغنى عنه لا فى حال حدوثه ولا فى حال بقائه .

اللطيفة الثالثة : أن هذه السورة مسماه بأم القرآن فوجب كونها كالأصل والمعدن ، وأن يكون غيرها كالجداول المتشعبة منه ، فقوله (رب العالمين) تنبيه على أن كل موجود سواه فانه دليل على الهيته .

ثم إنه تعالى افتتح سورا أربعة بعد هذه السورة بقوله (الحمد لله) فأولها : سورة الأنعام وهو قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور) واعلم أن المذكور ههنا قسم من أقسام قوله (رب العالمين) لأن لفظ العالم يتناول كل ما سوى الله ، والسموات والأرض والنور والظلمة قسم من أقسام ما سوى الله ، فالمذكور فى أول سورة الأنعام كأنه قسم من أقسام ما هو مذكور فى أول سورة الفاتحة ، وأيضا فالمذكور فى أول سورة الانعام أنه خلق السموات والأرض ؛ والمذكور فى أول سورة الفاتحة كونه ربا للعالمين ، وقد بينا أنه متى ثبت أن العالم محتاج حال بقائه إلى إبقاء الله كان القول باحتياجه حال حدوثه إلى المحدث أولى ، أما لا يلزم من احتياجه إلى المحدث حال حدوثه احتياجه إلى المبقى حال بقائه ، فثبت بهذين الوجهين أن المذكور فى أول سورة الأنعام يجرى مجرى قسم من أقسام ما هو مذكور فى أول سورة الفاتحة .

وثانيها : سورة الكهف ، وهو قوله (الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب) والمقصود منه تربية الأرواح بالمعارف ، فان الكتاب الذى أنزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات ، فكان هذا إشارة إلى التربية الروحانية فقط ، وقوله فى أول سورة الفاتحة (رب العالمين) إشارة إلى التربية العامة فى حق كل العالمين ، ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والانس والجن والشياطين والتربية الجسمانية الحاصلة فى السموات والأرضين ، فكان

المذكور فى أول سورة الكهف نوعا من أنواع ما ذكره فى أول الفاتحة .

وثالثها : سورة سبأ ، وهو قوله (الحمد لله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض) فبين فى أول سورة الأنعام أن السموات والأرض له ، وبين فى أول سورة سبأ أن الأشياء الحاصلة فى السموات والأرض له ، وهذا أيضا قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) .

ورابعها : قوله (الحمد لله فاطر السموات والأرض) والمذكور فى أول سورة الأنعام كونه خالقا لها ، والخلق هو التقدير ، والمذكور فى هذه السورة كونه فاطرا لها ومحدثا لذواتها ، وهذا غير الأول إلا أنه أيضا قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) .

ثم إنه تعالى لما ذكر فى سورة الأنعام كونه خالقا للسموات والأرض ذكر كونه جاعلا للظلمات والنور ، أما فى سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطر السموات والأرض ذكر كونه جاعلا الملائكة رسلا ، ففى سورة الأنعام ذكر بعد تخليق السموات والأرض جعل الأنوار والظلمات وذكر فى سورة الملائكة بعد كونه فاطر السموات والأرض جعل الروحانيات ، وهذه أسرار عجيبة ولطائف عالية إلا أنها بأسرها تجرى مجرى الأنواع الداخلة تحت البحر الأعظم المذكور فى قوله (الحمد لله رب العالمين) فهذا هو التنبيه على أن قوله (رب العالمين) يجرى مجرى ذكر الدليل على وجود الإله القديم .

المسئلة الثانية : أن هذه الكلمة كما دلت على وجود الإله فهى أيضا مشتملة على الدلالة على كونه متعاليا فى ذاته عن المكان والحيز والجهة ، لأنا بينا أن لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان ، فالمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد ، والزمان عبارة عن المدة التى يحصل بسببها القبلية والبعدية ، فقوله (رب العالمين) يدل على كونه ربا للمكان والزمان وخالقالهما وموجدا لهما ، ثم من المعلوم أن الخالق لابد وأن يكون سابقا وجوده على وجود المخلوق ، ومتى كان الأمر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز ، متعالية عن الجهة والحيز ، فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء فى جزء من أجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته ، وذلك محال ، فقوله (رب العالمين) يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الإعتبار .

المسئلة الثالثة : هذه اللفظة تدل على أن ذاته منزهة عن الحلول فى المحل كما تقول النصارى والحلولية ؛ لأنه لما كان ربا للعالمين كان خالقا لكل ماسواه ، والخالق سابق على المخلوق ، فكانت ذاته موجودة قبل كل محل ، فكانت ذاته غنية عن كل محل ، فبعد وجود المحل إمتنع إحتياجه إلى المحل .

المسئلة الرابعة : هذه الآية تدل على أن إله العالم ليس موجبا بالذات ، بل هو فاعل مختار والدليل على أن الموجب بالذات لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء والتعظيم ، ألا ترى أن الإنسان إذا إنتفع بسخونة النار أو ببرودة الجمد فانه لايحمد النار ولا الجمد لما أن تأثير النار فى التسخين وتأثير الجمد فى التبريد ليس بالقدرة والإختيار بل بالطبع ، فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت أنه فاعل بالإختيار ، وإنما عرفنا كونه فاعلا مختارا ؛ لأنه لوكان موجبا لدامت الآثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب ، ولامتنع وقوع التغير فيها ، وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا أن المؤثر فيها قادر بالإختيار لا موجب بالذات ، ولما كان الأمر كذلك لاجرم ثبت كونه مستحقا للحمد.

المسئلة الخامسة : لما خلق الله العالم مطابقا لمصالح العباد موافقا لمنافعهم كان الأحكام والإتقان ظاهرين فى العالم الأعلى والعالم الأسفل ، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما فثبت بما ذكرنا أن قوله (الحمد لله) يدل على وجود الإله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان ، ويدل على كونه منزها عن الحلول فى المحل ، ويدل على كونه فى نهاية القدرة ويدل على كونه فى نهاية العلم ويدل على كونه فى نهاية الحكمة .

وأما السؤال الثانى — وهو قوله : هب أنه ثبت القول بوجود الإله القادر فلم قلتم إنه يستحق الحمد والثناء ؟ والجواب هو قوله (الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) وتقرير هذا الجواب أن العبد لايخلو حاله فى الدنيا عن أمرين : إما أن يكون فى السلامة والسعادة ، وإما أن يكون فى الألم والفقر والمكاره ، فان كان فى السلامة والكرامة فأسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل إلا بخلق الله وتكوينه وإيجاده ، فكان رحمانا رحيما ، وإن كان فى المكاره والآفات ، فتلك المكاره والآفات إما أن تكون من العباد ، أو من الله ، فان كانت من العباد فالله سبحانه وتعالى وعد بأنه ينتصف للمظلومين من الظالمين فى يوم الدين ، وإن كانت من الله فالله تعالى وعد بالثواب الجزيل والفضل الكثير على كل ما أنزله بعباده فى الدنيا من المكروهات والمخافات ، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أنه لا بد وأن يكون مستحقا للحمد الذى لا نهاية له ، والثناء الذى لا غاية له فظهر بالبيان الذى ذكرناه أن قوله : (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) مرتب ترتيبا لايمكن فى العقل وجود كلام أكمل وأفضل منه .

واعلم أنه تعالى لما تمم الكلام فى الصفات المعتبرة فى الربوبية أردفه بالكلام المعتبر فى العبودية ، واعلم أن الانسان مركب من جسد ، ومن روح ، والمقصود من الجسد أن يكون

آلة للروح فى اكتساب الأشياء النافعة للروح فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيا بأعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية ، وتلك الأعمال هى أن يكون الجسد آتيا بأعمال تدل على تعظيم المعبود وخدمته ، وتلك الأعمال هى العبادة ، فأحسن أحوال العبد فى هذه الدنيا أن يكون مواظبا على العبادات ، وهذه أول درجات سعادة الإنسان ، وهو المراد بقوله (إياك نعبد) فاذا واظب على هذه الدرجة مدة فعند هذا يظهر له شىء من أنوار عالم الغيب ، وهو أنه وحده لا يستقل بالاتيان بهذه العبادات والطاعات بل ما لم يحصل له توفيق الله تعالى واعانته وعصمته فانه لا يمكنه الاتيان بشىء من العبادات والطاعات ، وهذا المقام هو الدرجة الوسطى فى الكمالات ، وهو المراد من قوله (وإياك نستعين) ثم إذا تجاوز عن هذا المقام لاح له أن الهداية لا تحصل إلا من الله ، وأنوار المكاشفات والتجلى لا تحصل إلا بهداية الله وهو المراد من قوله (اهدنا الصراط المستقيم) وفيه لطائف : —

اللطيفة الأولى : أن المنهج الحق فى الاعتقادات وفى الأعمال هو الصراط المستقيم ، أما فى الاعتقادات فبيانه من وجوه : (الأول) : أن من توغل فى التنزيه وقع فى التعطيل ونفى الصفات ، ومن توغل فى الاثبات وقع فى التشبيه واثبات الجسمية والمكان ، فهما طرفان معوجان ، والصراط المستقيم الاقرار الخالى عن التشبيه والتعطيل ، (والثانى) : أن من قال فعل العبد كله منه فقد وقع فى القدر ، ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع فى الجبر وهما طرفان معوجان ، والصراط المستقيم إثبات الفعل للعبد مع الاقرار بان الكل بقضاء الله ، وأما فى الأعمال فنقول : من بالغ فى الأعمال الشهوانية وقع فى الفجور ، ومن بالغ فى تركها وقع فى الجمود ، والصراط المستقيم هو الوسط ، وهو العفة ، وأيضا من بالغ فى الأعمال الغضبية وقع فى التهور ، ومن بالغ فى تركها وقع فى الجبن ، والصراط المستقيم هو الوسط ، وهو الشجاعة .

اللطيفة الثانية : أن ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين أولاهما إيجابية ، والأخرى سلبية أما الايجابية فكون ذلك الصراط صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وأما السلبية فهى أن تكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم ، وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقية والمعارف اليقينية .

اللطيفة الثالثة : قال بعضهم : إنه لما قال (اهدنا الصراط المستقيم) لم يقتصر عليه ، بل قال (صراط الذين أنعمت عليهم) وهذا يدل على أن المريد لا سبيل له إلى الوصول إلى مقامات

الهداية والمكاشفة إلا إذا اقتدى بشيخ يهديه إلى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الأغاليط والاضاليل ، وذلك لأن النقص غالب على أكثر الخلق ، وعقولهم غير وافية بادراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط ، فلا بد من كامل يقتدى به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل ؛ فحينئذ يصل إلى مدارج السعادات ومعارج الكمالات .

وقد ظهر بما ذكرنا أن هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين فى قوله تعالى (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) .

المسئلة الثانية : فى تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة : —

اعلم أن أحوال هذا العالم ممزوجة بالخير والشر ، والمحبوب والمكروه ، وهذه المعانى ظاهرة لاشك فيها ، إلا أنا نقول : الشر وإن كان كثيرا إلا أن الخير أكثر ، والمرض وإن كان كثيرا إلا أن الصحة أكثر منه والجوع وإن كان كثيرا إلا أن الشبع أكثر منه ، وإذا كان الأمر كذلك فكل عاقل اعتبر أحوال نفسه فانه يجدها دائما فى التغيرات والانتقال من حال إلى حال ، ثم انه يجد الغالب فى تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة ، أما الأحوال المكروهة فهى وإن كانت كثيرة إلا أنها أقل من أحوال اللذة والبهجة والراحة ، إذا عرفت هذا فنقول أن تلك التغيرات لأجل أنها تقتضى حدوث أمر بعد عدمه تدل على وجود الإله القادر ، ولأجل أن الغالب فيها الراحة والخير تدل على أن ذلك الإله رحيم محسن كريم ، أما دلالة التغيرات على وجود الإله فلأن الفطرة السليمة تشهد بأن كل شىء وجد بعد العدم فانه لابد له من سبب ، ولذلك فانا إذا سمعنا أن بيتا حدث بعد أن لم يكن فان صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت ، ولو أن إنسانا شككنا فيه لم نتشكك ، فانه لا بد وأن يكون فاعل تلك الأحوال المتغيرة قادرا ، إذ لو كان موجبا بالذات لدام الأثر بدوامه ، فحدوث الأثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر ، وأما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيما محسنا ؛ فلأنا بينا أن الغالب فى تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة والسلامة ، ومن كان غالب أفعاله راحة وخيرا وكرامة وسلامة كان رحيما محسنا ، ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ، ولما كانت هذه الأحوال معلومة لكل أحد وحاضرة فى عقل كل أحد عاقل كان موجب حمد الله وثنائه حاضرا فى عقل كل أحد ؛ فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال (الحمد لله) ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام آخر أعلى وأعظم من الأول ، وكأنه قيل : لا ينبغى أن تعتقد أن الإله الذى اشتغلت بحمده هو إلهك فقط ، بل هو إله كل العالمين ، وذلك لأنك إنما حكمت بافتقار نفسك إلى الإله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان

وهذه المعانى قائمة فى كل العالمين ، فإنها محل الحركات والسكنات وأنواع التغيرات ، فتكون علة احتياجك إلى الإله المدبر قائمة فيها ، وإذا حصل الإشتراك فى العلة وجب أن يحصل الاشتراك فى المعلول ، فهذا يقتضى كونه ربا للعالمين ، وإلها للسموات والأرضين ، ومدبرا لكل الخلائق أجمعين ، ولما تقرر هذا المعنى ظهر أن الموجود الذى يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش والكرسى والسموات والكواكب لا بد وأن يكون قادرا على على اهلاكها ، ولا بد وأن يكون غنيا عنها ، فهذا القادر القاهر الغنى يكون فى غاية العظمة والجلال ، وحينئذ يقع فى قلب العبد أنى مع نهاية ذلتى وحقارتى كيف يمكننى أن أتقرب إليه ، وبأى طريق أتوسل إليه ، فعند هذا ذكر الله ما يجرى مجرى العلاج الموافق لهذا المرض ، فكأنه قال : أيها العبد الضعيف ، أنا وإن كنت عظيم القدرة والهيبة والإلهية إلا أنى مع ذلك عظيم الرحمة ، فأنا الرحمن الرحيم وأنا مالك يوم الدين ، فما دمت فى هذه الحياة الدنيا لا أخليك عن أقسام رحمتى وأنواع نعمتى وإذا مت فأنا مالك يوم الدين ، لا أضيع عملا من أعمالك ، فان أتيتنى بالخير قابلت الخير الواحد بما لا نهاية له من الخيرات ، وان أتيتنى بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة .

ثم لما قرر أمر الربوبية بهذا الطريق أمره بثلاثة أشياء : أولها : مقام الشريعة ، وهو أن يواظب على الأعمال الظاهرة ، وهو قوله (إياك نعبد) وثانيها : مقام الطريقة ، وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب ، فيعلم أنه لا يتيسر له شى من الأعمال الظاهرة إلا بمدد يصل إليه من عالم الغيب ، وهو قوله (وإياك نستعين) وثالثها : أنه يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية ، ويكون الأمر كله لله ، وحينئذ يقول : اهدنا الصراط المستقيم .

ثم إن ههنا دقيقة ، وهى أن الروح الواحد يكون أضعف قوة من الأرواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد ، فحينئذ علم العبد أن روحه وحده لا يكفى فى طلب هذا المقصود ، فعند هذا أدخل روحه فى زمرة الأرواح المقدسة المطهرة المتوجهة إلى طلب المكاشفات الروحانية والأنوار الربانية ، حتى إذا اتصل بها وانخرط فى سلكها صار الطلب أقوى والاستعداد أتم ، فحينئذ يفوز فى تلك الجمعية بما لا يقدر على الفوز به حال الوحدة ، فلهذا قال (صراط الذين أنعمت عليهم) .

ثم لما بين أن الاتصال بالأرواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد ؛ بين أيضا أن

الاتصال بالأرواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان ، فلهذا قال (غير المغضوب عليهم) وهم الفساق (ولا الضالين) وهم الكفار .

ولما تمت هذه الدرجات الثلاث وكملت هذه المقامات الثلاثة — أعنى الشريعة المدلول عليها بقوله إياك نعبد ، والطريقة المدلول عليها بقوله وإياك نستعين ، والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم — ثم لما حصل الإستسعاد بالاتصال بأرباب الصفاء والاستكمال بسبب المباعدة عن أرباب الجفاء والشقاء ، فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الانسانية .

المسئلة الثالثة : فى تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة ، اعلم أن الانسان خلق محتاجا إلى جر الخيرات واللذات ، ودفع المكروهات والمخافات ، ثم إن هذا العالم عالم الأسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات إلا بواسطة أسباب معينة ، ولا يمكنه دفع الآفات والمخافات إلا بواسطة أسباب معينة ، ولما كان جلب النفع ودفع الضرر محبوبا بالذات ، وكان استقراء أحوال هذا العالم يدل على أنه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر إلا بتلك الأسباب المعينة ، ثم تقرر فى العقول أن مالا يمكن الوصول إلى المحبوب إلا بواسطته فهو محبوب — صار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الأسباب الظاهرة ، وإذا علم أنه لا يمكنه الوصول إلى الخيرات واللذات إلا بواسطة خدمة الأمير والوزير والأعوان والأنصار بقى الانسان متعلق القلب بهذه الأشياء ، شديد الحب لها ، عظيم الميل والرغبة إليها ، ثم قد ثبت فى العلوم الحكمية أن كثرة الأفعال سبب لحدوث الملكات الراسخة وثبت أيضا أن حب التشبه غالب على طباع الخلق . أما الأول فكل من واظب على صناعة من الصنائع وحرفة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت المواظبة عليها أكثر كانت الملكة أقوى وأرسخ ، وأما الثانى فهو أن الإنسان إذا جالس الفساق مال طبعه إلى الفسق ، وما ذاك إلا لأن الأرواح جبلت على حب المحاكاة وإذا عرفت هذا فنقول : إنا بينا أن استقراء حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الأسباب الظاهرة التى بها يمكن التوسل إلى جر المنافع ودفع المضار ، وبينا أنه كلما كانت مواظبة الانسان عليها أكثر كان استحكام هذا الميل والطلب فى قلبه أقوى وأثبت ، وأيضا فأكثر أهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة ، وبينا أن النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك أيضا يوجب استحكام هذه الحالة ، فقد ظهر بالبينات التى ذكرناها أن الأسباب

الموجبة لحب الدنيا والمرغبة فى التعلق بأسبابها كثيرة قوية شديدة جدا ثم نقول : إنه إذا اتفق للانسان هداية إلهية تهديه إلى سواء السبيل وقع فى قلبه أن يتأمل فى هذه الأسباب تأملا شافيا وافيا فيقول : هذا الأمير المستولى على هذا العالم إستولى على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته أم لا ؟ الأول باطل ، لأن ذلك الأمير ربما كان أكثر الناس عجزا ، وأقلهم عقلا ، فعند هذا يظهر له أن تلك الأمارة والرياسة ما حصلت له بقوته ، وما هيئت له بسبب حكمته ، وإنما حصلت تلك الأمارة والرياسة لأجل قسمة قسام وقضاء حكيم علام لا دافع لحكمه ولا مرد لقضائه ، ثم ينضم إلى هذا النوع من الإعتبار أنواع أخرى من الإعتبارات تعاضدها وتقويها ، فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الأسباب الظاهرة ، وينتقل منها إلى الرجوع فى كل المهمات والمطلوبات إلى مسبب الأسباب ومفتح الأبواب ، ثم إذا توالت هذه الإعتبارات وتواترت هذه المكاشفات صار الإنسان بحيث كلما وصل إليه نفع وخير قال هو النافع وكلما وصل إليه شر ومكروه قال هو الضار ، وعند هذا لا يحمد أحدا على فعل إلا الله ، ولا يتوجه قلبه فى طلب أمر من الأمور إلا إلى الله ، فيصير الحمد كله لله والثناء كله لله ، فعند هذا يقول العبد الحمد لله .

واعلم أن الإستقراء المذكور يدل العبد على أن أحوال هذا العالم لا تنتظم إلا بتقدير الله ، ثم يترقى من العالم الصغير إلى العالم الكبير فيعلم أنه لا تنتظم حالة من أحوال العالم الأكبر إلا بتقدير الله ، وذلك هو قوله (رب العالمين) ثم إن العبد يتأمل فى أحوال العالم الأعلى فيشاهد أن أحوال العالمين منظومة على الوصف الأتقن والترتيب الأقوم والكمال الأعلى والمنهج الأسنى فيرى الذرات ناطقة بالإقرار بكمال رحمته وفضله وإحسانه فعند ذلك يقول (الرحمن الرحيم) فعند هذا يظهر للعبد أن جميع مصالحه فى الدنيا إنما تهيأت برحمة الله وفضله وإحسانه ، ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب أنه كيف يكون حاله بعد الموت فكأنه يقال : مالك يوم الدين ليس إلا الذى عرفته بأنه هو الرحمن الرحيم ، فحينئذ ينشرح صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم أن المتكفل بإصلاح مهماته فى الدنيا والآخرة ليس إلا الله ، وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ، ثم إن العبد حين كان متعلق القلب بالأمير والوزير كان مشغولا بخدمتهما ، وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين فى تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما ، فعند زوال ذلك التعلق يعلم أنه لما كان مشتغلا بخدمة الأمير والوزير فلان يشتغل بخدمة المعبود كان أولى ، فعند هذا يقول : إياك نعبد ، والمعنى إنى كنت قبل هذا

أعبد غيرك ، وأما الآن فلا أعبد أحدا سواك ، ولما كان يستعين فى تحصيل المهمات بالامير والوزير فلأن يستعين بالمعبود الحق فى تحصيل المرادات كان أولى ، فيقول : وإياك نستعين والمعنى : إنى كنت قبل هذا أستعين بغيرك وأما الآن فلا أستعين باحد سواك ، ولما كان يطلب المال والجاه اللذين هما على شفا حفرة الانقراض والانقضاء من الأمير والوزير فلأن يطلب الهداية والمعرفة من رب السماء والأرض أولى ، فيقول : اهدنا الصراط المستقيم ، ثم إن أهل الدنيا فريقان : أحدهما : الذين لا يعبدون أحدا إلا الله ولا يستعينون إلا بالله ولا يطلبون الاغراض والمقاصد إلا من الله ، والفرقة الثانية ، الذين يخدمون الخلق ويستعينوا بهم ويطلبون الخير منهم ، فلا جرم العبد يقول : إلهى اجعلنى فى زمرة الفرقة الأولى ، وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الأنوار الربانية والجلايا النورانية ، ولا تجعلنى فى زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالون ، فان متابعة هذه الفرقة لا تفيد إلا الخسار والهلاك كما قال إبراهيم عليه السلام : لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً ؟ والله أعلم .

الباب الرابع

فى المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

فقه الفاتحة

المسئلة الأولى : أجمع الأكثرون على أن القراءة واجبة فى الصلاة ، وعن الأصم والحسن ابن صالح أنها لا تجب .

لنا أن كل دليل نذكره فى بيان أن قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على أن أصل القراءة واجب وتزيد ههنا وجوها :ـــ

الأول : قوله تعالى : (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر) والمراد بالقرآن القراءة ، والتقدير : أقم قراءة الفجر ، وظاهر الأمر للوجوب .

الثانى : عن أبى الدرداء أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال : أفى الصلاة قراءة فقال : نعم ، فقال السائل : وجبت ، فأقر النبى صلى الله عليه وسلم ذلك الرجل على قوله وجبت .

الثالث : عن ابن مسعود أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل : أيقرأ فى الصلاة ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : أتكون صلاة بغير قراءة ، وهذان الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ أبى حامد الاسفراينى .

حجة الأصم قوله عليه الصلاة والسلام : صلوا كما رأيتمونى أصلى ، جعل الصلاة من الأشياء المرئية ، والقراءة ليست بمرئية ، فوجب كونها خارجة عن الصلاة ، والجواب أن الرؤية إذا كانت متعدية إلى مفعولين كانت بمعنى العلم .

المسئلة الثانية : قال الشافعى رحمه الله : قراءة الفاتحة واجبة فى الصلاة ، فان ترك منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلاته ، وبه قال الأكثرون ، وقال أبو حنيفة لا تجب قراءة الفاتحة .

لنا وجوه : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة فى الصلاة فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله تعالى (واتبعوه) ولقوله (ليحذر الذين يخالفون عن أمره) ولقوله تعالى (فاتبعونى يحببكم الله) ويا للعجب من أبى حنيفة أنه تمسك فى وجوب مسح الناصية بخبر واحد ، وذلك ما رواه المغيرة بن شعبة رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه ، فى أنه عليه الصلاة والسلام مسح على الناصية ، فجعل ذلك القدر من المسح شرطا لصحة الصلاة ، وههنا نقل أهل العلم نقلا متواترا أنه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة ثم قال : إن صحة الصلاة غير موقوفة عليها ، وهذا من العجائب .

الحجة الثانية : قوله تعالى (أقيموا الصلاة) والصلاة لفظة مفردة محلاة بالألف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق ، وليس عند المسلمين معهود سابق من لفظ الصلاة إلا الأعمال التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتى بها : وإذا كان كذلك كان قوله (أقيموا الصلاة) جاريا مجرى قوله : (أقيموا الصلاة التى كان يأتى بها الرسول ، والتى أتى بها الرسول عليه الصلاة والسلام هى الصلاة المشتملة على الفاتحة ، فيكون قوله (أقيموا الصلاة) أمرا بقراءة الفاتحة وظاهر الأمر الوجوب ، ثم إن هذه اللفظة تكررت فى القرآن أكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة فى الصلاة .

الحجة الثالثة : أن الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها طول عمرهم ، ويدل عليه أيضا ما روى فى الصحيحين أن النبى صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضى الله عنهما كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ، وإذا ثبت هذا وجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام : عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر ، والعجب من أبى حنيفة رضى الله عنه أنه تمسك فى مسئلة

طلاق الفار بأثر عثمان مع أن عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن أيضا يوجب، عدم الارث ، فلم لم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الاطباق والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع ان هذا القول على وفق القرآن والاخبار والمعقول ؟

الحجة الرابعة : أن الأمة وإن اختلفت فى أنه هل تجب قراءة الفاتحة أم لا لكنهم اتفقوا عليه فى العمل ، فانك لاترى أحدا من المسلمين فى المشرق والمغرب إلا ويقرأ الفاتحة فى الصلاة ، إذا ثبت هذا فنقول : إن من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله (ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) فان قالوا إن الذين اعتقدوا أنه لايجب قراءتها قرءوها لا على اعتقاد الوجوب ، بل على اعتقاد الندبية فلم يحصل الاجماع على وجوب قراءتها ، فنقول : أعمال الجوارح غير أعمال القلوب ، ونحن قد بينا إطباق الكل على الاتيان بالقراءة ، فمن لم يأت بالقراءة كان تاركا طريقة المؤمنين فى هذا العمل ، فدخل تحت الوعيد ، وهذا القدر يكفينا فى الدليل ، ولاحاجة بنا فى تقرير هذا الدليل إلى ادعاء الاجماع فى اعتقاد الوجوب .

الحجة الخامسة : الحديث المشهور ، وهو أنه سبحانه وتعالى قال : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، فاذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى : حمدنى عبدى ، إلى آخر الحديث ، وجه الاستدلال أنه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين أن هذا التنصيف لم يحصل إلا بسبب آيات هذه السورة فنقول : الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف ، وهذا التنصيف لايحصل إلا بسبب هذه السورة ، ولازم اللازم لازم ، فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلاة ، وهذا اللزوم لا يحصل إلا إذا قلنا قراءة الفاتحة شرط لصحة الصلاة .

الحجة السادسة : قوله عليه الصلاة والسلام : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، قالوا : حرف النفى دخل على الصلاة ، وذلك غير ممكن ، فلا بد من صرفه إلى حكم من أحكام الصلاة ، وليس صرفه إلى الصحة أولى من صرفه إلى الكمال ، والجواب من وجوه : الأول : أنه جاء فى بعض الروايات : لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ، وعلى هذه الرواية فالنفى ما دخل على الصلاة وإنما دخل على حصولها للرجل ، وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها ، وخروجه عن عهدة التكليف بسببها ، وعلى هذا التقدير فإنه يمكن إجراء النفى على ظاهره . الثانى : من اعتقد أن قراءة الفاتحة جزء من أجزاء ماهية الصلاة فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد ماهية الصلاة لأن الماهية يمتنع حصولها حال عدم بعض أجزائها ، وإذا ثبت هذا

فقولهم إنه لا يمكن إدخال حرف النفى على مسمى الصلاة إنما يصح لو ثبت أن الفاتحة ليست جزأ من الصلاة ، وهذا هو أول المسئلة ، فثبت أن على قولنا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره . الثالث : هب أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره ، إلا أنهم أجمعوا على أنه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان أحدهما أقرب إلى الحقيقة والثانى أبعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الأقرب ، إذا ثبت هذا فنقول : المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذى لا يكون صحيحا أتم من المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذى يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا ، فكان حمل اللفظ على نفى الصحة أولى . الوجه الرابع : أن الحمل على نفى الصحة أولى لوجوه : أحدها : أن الأصل إبقاء ما كان على ما كان ، والثانى : أن جانب الحرمة راجح ، والثالث : أن هذا أحوط .

الحجة السابعة : عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : كل صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهى خداج ، غير تمام ، قالوا : الخداج هو النقصان ، وذلك لا يدل على عدم الجواز ، قلنا : بل هذا يدل على عدم الجواز ؛ لأن التكليف بالصلاة قائم ، والأصل فى الثابت البقاء ، خالفنا هذا الأصل عند الإتيان بالصلاة على صفة الكمال ، فعند الإتيان بها على سبيل النقصان وجب أن لا نخرج عن العهدة ، والذى يقوى هذا أن عند أبى حنيفة يصح الصوم فى يوم العيد إلا أنه لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح ، قال : لأن الواجب عليه هو الصوم الكامل ، والصوم فى هذا اليوم ناقص ، فوجب أن لا يفيد هذا القضاء الخروج عن العهدة ، وإذا ثبت هذا فنقول : فلم لم يقل بمثل هذا الكلام فى هذا المقام .

الحجة الثامنة : نقل الشيخ أبو حامد فى تعليقه عن ابن المنذر أنه روى بإسناده عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لا تجزىء صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب .

والحجة التاسعة : روى رفاعة بن مالك أن رجلا دخل المسجد وصلى ، فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر إلى أن قال الرجل : علمنى الصلاة يا رسول الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : إذا توجهت إلى القبلة فكبر ، واقرأ بفاتحة الكتاب ، وجه الدليل أن هذا أمر ، والأمر للوجوب ، وأيضا الرجل قال : علمنى الصلاة ، فكل ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم وجب أن يكون من الصلاة ، فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب أن تكون قراءة الفاتحة جزأ من أجزاء الصلاة .

الحجة العاشرة : روى أن النبى عليه الصلاة والسلام قال : ألا أخبركم بسورة ليس فى

التوراة ولا فى الإنجيل ولا فى الزبور مثلها ، قالوا : نعم ، قال : فما تقرؤن فى صلاتكم ؟ قالوا الحمد لله رب العالمين ، فقال : هى هى ، وجه الدليل أنه عليه الصلاة والسلام لما قال : ماتقرؤن فى صلاتكم فقالوا الحمد لله ، وهذا يدل على أنه كان مشهورا عند الصحابة أنه لا يصلى أحد إلا بهذه السورة ، فكان هذا إجماعا معلوما عندهم .

الحجة الحادية عشرة : التمسك بقوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وجه الدليل أن قوله فاقرؤا أمر ، والأمر للوجوب ، فهذا يقتضى أن قراءة ماتيسر من القرآن واجبة ، فنقول : المراد بماتيسر من القرآن إما أن يكون هو الفاتحة أوغير الفاتحة ، أوالمراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والأول يقتضى أن تكون الفاتحة بعينها واجبة ، وهو المطلوب ، والثانى يقتضى أن تكون قراءة غير الفاتحة واجبة علينا ، وهو باطل بالإجماع ، والثالث يقتضى أن يكون المكلف مخيراً بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها ، وذلك باطل بالاجماع ، لأن الأمة مجمعة على أن قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها ، وسلم أبو حنيفة أن الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص ، والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز .

واعلم أنه تعالى إنما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لأن هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهى متيسرة للكل ، وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون ، وحينئذ لا تكون متيسرة للكل .

الحجة الثانية عشرة : الأمر بالصلاة كان ثابتا ، والأصل فى الثابت البقاء ، خالفنا هذا الأصل عند الإتيان بها للصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة ، لأن الأخبار دالة على أن سورة الفاتحة أفضل من سائر السور ، ولأن المسلمين أطبقوا على أن الصلاة مع قراءة هذه السورة أكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة ، فعند عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الأصل .

الحجة الثالثة عشرة : قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين ، فكانت أحوط فوجب القول بوجوبها للنص والمعقول ، أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام : دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ، وأما المعقول فهو أنه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ، ودفع الضرر عن النفس واجب ؛ فان قالوا فلو اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا مخطئين فيه ، فيبقى الخوف ، قلت : إعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل ، وإعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضا فيتقابل هذان الضرران ، وأما فى العمل فإن القراءة لا توجب الخوف ، أما تركه فيفيد

الخوف ، فثبت أن الأحوط هو العمل .

الحجة الرابعة عشرة : لو كانت الصلاة بغير الفاتحة جائزة وكانت الصلاة بالفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة أولى ؛ لأن المواظبة على قراءة الفاتحة توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز ، لكنهم أجمعوا على أن الصلاة بهذه السورة أولى ، فثبت أن الصلاة بغير هذه السورة غير جائزة .

الحجة الخامسة عشرة : أجمعنا على أنه لا يجوز إبدال الركوع والسجود بغيرهما ، فوجب أن لا يجوز إبدال قراءة الفاتحة بغيرها ، والجامع رعاية الاحتياط .

الحجة السادسة عشرة : الاصل بقاء التكليف ، فالقول بأن الصلاة بدون قراءة الفاتحة تقتضى الخروج عن العهدة ، أما أن يعرف بالنص أو القياس ، أما الأول فباطل ، لأن النص الذى يتمسكون به هو قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وقد بينا أنه دليلنا ، وأما القياس فباطل ، لأن التعبدات غالبة على الصلاة ، وفى مثل هذه الصورة يجب ترك القياس .

الحجة السابعة عشرة : لما ثبت أن النبى عليه الصلاة والسلام واظب على القراءة طول عمره فحينئذ تكون قراءة غير الفاتحة ابتداعا وتركا للاتباع وذلك حرام لقوله عليه الصلاة والسلام اتبعوا ولا تبتدعوا ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : وأحسن الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها .

الحجة الثامنة عشرة : الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة إما أن يتساويا فى الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل ، والأول باطل بالاجماع ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام واظب على الصلاة بالفاتحة ، فتعين الثانى ، فنقول : الصلاة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر فوجب أن لا يجوز المصير اليه ، لأنه قبيح فى العرف فيكون قبيحا فى الشرع .

واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وأما الخبر فما روى أبو عثمان النهدى عن أبى هريرة أنه قال : أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرج ، وأنادى : لا صلاة إلا بقراءة ، ولو بفاتحة الكتاب .

والجواب عن الأول : أنا بينا أن هذه الآية من أقوى الدلائل على قولنا ، وذلك لأن قوله (فاقرؤا ما يتسر من القرآن) أمر ، والأمر للوجوب ، فهذا يقتضى أن قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول : المراد بما تيسر من القرآن إما أن يكون هو الفاتحة ، أو غير الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها ، والأول يقتضى أن يكون الفاتحة بعينها واجبة ، وهو المطلوب ، والثانى يقتضى أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة بعينها ، وهو باطل بالإجماع

والثالث يقتضى أن يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها ، وذلك باطل بالاجماع ؛ لأن الأمة مجمعة على أن قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها ، وسلم أبو حنيفة أن الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز .

واعلم أنه تعالى إنما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لأن هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين ، فهى متيسرة للكل ، وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون ، وحينئذ لا تكون متيسرة للكل .

وعن الثانى أنه معارض بما نقل عن أبى هريرة أنه قال : أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرج وأنادى : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، وأيضا لم لا يجوز أن يقال : المراد من قوله لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو أنه لو اقتصر على الفاتحة لكفى ؟ وإذا ثبت التعارض فالترجيح معنا ؛ لأنه أحوط ، ولأنه أفضل ، والله أعلم .

المسئلة الثالثة : لما كان قول أبى حنيفة وأصحابه أن قراءة الفاتحة غير واجبة لاجرم اختلفوا فى مقدار القراءة ، فقال أبو حنيفة : إذا قرأ آية واحدة كفت ، مثل قوله ألم ، وحم والطور ، ومدهامتان ، وقال أبو يوسف ومحمد : لا بد من قراءة ثلاث آيات قصار أو آية واحدة طويلة مثل آية الدين .

المسئلة الرابعة : قال الشافعى رضى الله عنه : بسم الله الرحمن الرحيم آية من أول سورة الفاتحة ، وتجب قراءتها مع الفاتحة ، وقال مالك والاوزاعى رضى الله تعالى عنهما : إنه ليس من القرآن إلا فى سورة النمل ، ولا يقرأ لا سراً ولا جهرا إلا فى قيام شهر رمضان فانه يقرؤها وأما أبو حنيفة فلم ينص عليه ، وإنما قال : يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ، ولم يقل إنها آية من أول السورة أم لا ، قال يعلى : سألت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال : ما بين الدفتين قرآن ، قال : قلت : فلم تسره ؟ قال : فلم يجبنى ، وقال الكرخى لا أعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمى أصحابنا ، إلا ان أمرهم باخفائها يدل على انها ليست من السورة ، وقال بعض فقهاء الحنفية : تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع فى هذه المسئلة لان الخوض فى إثبات أن التسمية من القرآن أو ليست منه أمر عظيم ، فالأولى السكوت عنه .

واعلم أن هذه المسئلة تشتمل على ثلاث مسائل : إحداها : أن هذه المسئلة هل هى مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر وأخبار الآحاد ، أو ليست من المسائل الاجتهادية بل هى من المسائل القطعية .

وثانيتها : أن بتقدير أنها من المسائل الاجتهادية فما الحق فيها ؟

وثالثتها : الكلام فى أنها تقرأ بالاعلان أو بالاسرار ، فلنتكلم فى هذه المسائل الثلاث .

المسئلة الخامسة : فى تقرير أن هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية ، وزعم القاضى أبو بكر أنها من المسائل القطعية ، قال : والخطأ فيها إن لم يبلغ إلى حد التكفير فلا أقل من التفسيق ، واحتج عليه بأن التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباته إما التواتر أو الآحاد والأول باطل ، لأنه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضرورى بأنها من القرآن ، ولو كانت كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الأمة . والثانى أيضا باطل ؛ لأن خبر الوحد لا يفيد إلا الظن ، فلو جعلناه طريقا إلى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنيا ، ولوجاز ذلك لجاز ادعاء الروافض فى أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف ، وذلك يبطل الإسلام .

واعلم أن الشيخ الغزالى عارض القاضى فقال : نفى كون التسمية من القرآن إن ثبت بالتواتر لزم أن لا يبقى الخلاف ، وإن ثبت بالآحاد فحينئذ يصير القرآن ظنيا ، ثم أورد على نفسه سؤالا وهو أنه لو قال قائل « ليس من القرآن عدم » فلا حاجة فى إثبات هذا العدم إلى النقل ؛ لأن الأصل هو العدم ، وأما قولنا (انه قرآن) فهو ثبوت فلابد فيه من النقل ، ثم أجاب عنه بان قال : هذا وان كان عدما إلا أن كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهم كونها من القرآن ، فهمنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن إلا بدليل منفصل ، وحينئذ يعود التقسيم المذكور من أن الطريق اما أن يكون تواترا أو آحادا ، فثبت أن الكلام الذى أورده القاضى لازم عليه ، فهذا آخر ما قيل فى هذا الباب .

والذى عندى فيه أن النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم ، وبأنه مثبت فى المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر أنه لم يبق لقولنا أنه من القرآن أو ليس من القرآن فائدة إلا أنه حصل فيها أحكام شرعية هى من خواص القرآن مثل أنه هل يجب قراءتها فى الصلاة أم لا ، وهل يجوز للجنب قراءتها ام لا وهل يجوز للمحدث مسها أم لا ، ومعلوم أن هذه الاحكام اجتهادية ، فلما رجع حاصل قولنا إن التسمية هل هى من القرآن إلى ثبوت هذه الاحكام وعدمها ، وثبت أن ثبوت هذه الاحكام وعدمها أمور اجتهادية ظهر أن البحث اجتهادى لاقطعى ، وسقط تهويل القاضى .

المسألة السادسة : فى بيان أن التسمية هل هى من القرآن وأنها آية من الفاتحة ، قال قراء

المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة إنها ليست من الفاتحة ، وقال قراء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز إنها آية من الفاتحة ، وهو قول ابن المبارك والثورى ، ويدل عليه وجوه : —

الحجة الأولى : روى الشافعى رضى الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن أبى مليكة عن أم سلمة أنها قالت : قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية ، الحمد لله رب العالمين آية ، الرحمن الرحيم آية ، مالك يوم الدين آية ، إياك نعبد وإياك نستعين آية ، اهدنا الصراط المستقيم آية ، صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية ، وهذا نص صريح .

الحجة الثانية : روى سعيد المقبرى عن أبيه عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم .

الحجة الثالثة : روى الثعلبى فى تفسيره باسناده عن أبى بريدة عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ألا اخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيرى ، فقلت بلى ، فقال : بأى شىء تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟ قلت : ببسم الله الرحمن الرحيم ، قال : هى هى ، فهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن .

الحجة الرابعة : روى الثعلبى باسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له : كيف تقول إذا قمت إلى الصلاة ، قال : أقول الحمد لله رب العالمين ، قال : قل : بسم الله الرحمن الرحيم .

وروى أيضا باسناده عن أم سلمة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين .

وروى أيضا باسناده عن على بن أبى طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتح السورة فى الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وكان يقول : من ترك قراءتها فقد نقص .

وروى أيضاً باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله (ولقد آتيناك سبعاً من المثانى) قال : فاتحة الكتاب ، فقيل لابن عباس : فأين السابعة ؟ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم .

وباسناده عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا قرأتم أم القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها إحدى آياتها

وباسناده أيضاً عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدنى

عبدى ، وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تبارك وتعالى حمدنى عبدى، وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله عز وجل أثنى على عبدى ، وإذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض إلى عبدى ، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بينى وبين عبدى ، وإذا قال إهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدى ، ولعبدى ما سأل .

وبإسناده عن أبى هريرة قال : كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسجد والنبى صلى الله عليه وسلم يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلى ، فافتتح الصلاة وتعوذ ، ثم قال : الحمد لله رب العالمين ، فسمع النبى صلى الله عليه وسلم ذلك ، فقال له : يارجل ، قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد ، من تركها فقد ترك آية منها ، ومن ترك آية منها فقد قطع صلاته ، فانه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته .

وباسناده عن طلحة بن عبيد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله .

واعلم أنى نقلت جملة هذه الأحاديث من تفسير الشيخ أبى إسحاق الثعلبى رحمه الله .

الحجة الخامسة : قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة فى أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها ، بيان الأول قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) ولا يجوز أن يقال : الباء صلة زائدة ، لأن الأصل أن يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة ، وإذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك ، وظاهر الأمر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب فى غير القراءة فى الصلاة ، فوجب إثباته فى القراءة فى الصلاة صونا للنص عن التعطيل .

الحجة السادسة : التسمية مكتوبة بخط القرآن ، وكل ماليس من القرآن فانه غير مكتوب بخط القرآن ، ألا ترى أنهم منعوا من كتابة أسامى السور فى المصحف ، ومنعوا من العلامات على الأعشار والأخماس ، والغرض من ذلك كله أن يمنعوا من أن يختلط بالقرآن ماليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ، ولما أجمعوا على كتبها بخط القرآن علمنا أنها من القرآن .

الحجة السابعة : أجمع المسلمون على أن مابين الدفتين كلام الله، والتسمية موجودة بين الدفتين، فوجب جعلها من كلام الله تعالى ، ولهذا السبب حكينا أن يعلى لما أورد هذا الكلام على محمد ابن الحسن بقى ساكتا .

واعلم أن مذهب أبى بكر الرازى أن التسمية من القرآن ولكنها ليست آية من سورة

الفاتحة ، بل المقصود من تنزيلها إظهار الفصل بين السور ، وهذان الدليلان لا يبطلان قول أبى بكر الرازى .

الحجة الثامنة : أطبق الأكثرون على أن سورة الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعى رضى الله تعالى عنه ، قال : قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة ، وقوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة ، وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فانه قال : بسم الله ليس بآية منها ، لكن قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية ، وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى وسنبين فى مسئلة مفردة أن قول أبى حنيفة مرجوح ضعيف ، فحينئذ يبقى أن الآيات لا تكون سبعا إلا إذا إعتقدنا أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية منها تامة .

الحجة التاسعة : أن نقول : قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة ، فوجب أن تكون آية منها بيان الأول أن أبا حنيفة يسلم أن قراءتها أفضل ، وإذا كان كذلك فالظاهر أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى (واتبعوه) وإذا ثبت وجوب قراءتها ثبت أنها من السورة لأنه لاقائل بالفرق .

الحجة العاشرة : قوله عليه السلام : كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر أو أجذم وأعظم الأعمال بعد الإيمان بالله الصلاة ، فقراءة الفاتحة فيها بدون قراءة بسم الله يوجب كون هذه الصلاة بتراء ، ولفظ الأبتر يدل على غاية النقصان والخلل ، بدليل أنه تعالى ذكره فى معرض الذم للكافر الذى كان عدوا للرسول عليه السلام فقال (إن شانئك هو الأبتر) ، فلزم أن يقال : الصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم تكون فى غاية النقصان والخلل وكل من أقر بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلاة ، وذلك يدل على أنها من الفاتحة وأنه يجب قراءتها .

الحجة الحادية عشرة : ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لأبى بن كعب : ما أعظم آية فى كتاب الله تعالى ؟ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبى عليه السلام فى قوله . وجه الإستدلال أن هذا الكلام يدل على أن هذا القدر آية ، ومعلوم أنها ليست آية تامة فى قوله إنه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض آية ، فلا بد وأن يكون آية تامة فى غير هذا الموضع ، وكل من قال بذلك قال إنه آية تامة فى أول سورة الفاتحة .

الحجة الثانية عشرة : إن معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرأ أم القرآن

ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت ؟ أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن ؟ فاعاد معاوية الصلاة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وهذا الخبر يدل على إجماع الصحابة رضى الله عنهم على أنه من القرآن ومن الفاتحة ، وعلى أن الأولى الجهر بقراءتها .

الحجة الثالثة عشرة : أن سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا عند الشروع فى أعمال الخير يبتدئون بذكر بسم الله ، فوجب أن يجب على رسولنا صلى الله عليه وسلم ذلك ، وإذا ثبت هذا الوجوب فى حق الرسول ثبت أيضا فى حقنا ، وإذا ثبت الوجوب فى حقنا ثبت أنه آية من سورة الفاتحة ، أما المقدمة الاولى : فالدليل عليها أن نوحا عليه السلام لما أراد ركوب السفينة قال (اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها) وأن سليمان لما كتب إلى بلقيس كتبه بسم الله الرحمن الرحيم ، فان قالوا : أليس أن قوله تعالى (إنه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم) يدل على أن سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى ؟ قلنا : معاذ الله أن يكون الأمر كذلك ، وذلك لأن الطير أتى بكتاب سليمان ووضعه على صدر بلقيس ، وكانت المرأة فى بيت لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة ، فعلمت بلقيس أن ذلك الطير هو الذى أتى بذلك الكتاب ، وكانت قد سمعت باسم سليمان ، فلما أخذت الكتاب قالت هى من عند نفسها : إنه من سليمان ، فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقالت : وانه بسم الله الرحمن الرحيم . فثبت أن الأنبياء عليهم السلام كلما شرعوا فى عمل من أعمال الخير ابتدؤا بذكر بسم الله الرحمن الرحيم . والمقدمة الثانية : أنه لما ثبت هذا فى حق سائر الانبياء وجب أن يجب على رسولنا ذلك ، لقوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وإذا ثبت ذلك فى حق الرسول وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى : (واتبعوه) وإذا ثبت وجوب قراءته علينا ثبت أنه آية من الفاتحة ، لانه لا قائل بالفرق .

الحجة الرابعة عشرة : أنه تعالى متقدم بالوجود على وجود سائر الموجودات ؛ لأنه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق ، والقديم الخالق يجب أن يكون سابقا على المحدث المخلوق ، وإذا ثبت أنه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر غيره ، وهذا السبق فى الذكر لا يحصل إلا إذا كان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار والقراءات ، وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقدم حسن فى

العقول وجب أن يكون معتبرا فى الشرع لقوله عليه الصلاة والسلام : ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أيضا أنها آية من الفاتحة ، لأنه لا قائل بالفرق .

الحجة الخامسة عشرة : أن بسم الله الرحمن الرحيم لا شك أنه من القرآن فى سورة النمل ثم إنا نراه مكررا بخط القرآن ، فوجب أن يكون من القرآن كما أنا لما رأينا قوله تعالى (فبأى آلاء ربكما تكذبان) وقوله تعالى (ويل يومئذ للمكذبين) مكررا فى القرآن بخط واحد وصورة واحدة ، قلنا : إن الكل من القرآن .

الحجة السادسة عشرة : روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يكتب فى أول الأمر على رسم قريش « باسمك اللهم » حتى نزل قوله تعالى (اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها) فكتب « بسم الله » فنزل قوله (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) فكتب « بسم الله الرحمن » فلما نزل قوله تعالى (إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم) كتب مثلها ، وجه الاستدلال أن أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن ، ومجموعها من القرآن ، ثم إنه ثبت فى القرآن فوجب الجزم بأنه من القرآن ، إذ لو جاز إخراجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة لجاز إخراج سائر الآيات كذلك ، وذلك يوجب الطعن فى القرآن .

الحجة السابعة عشرة : قد بينا أنه ثبت بالتواتر أن الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه الصلاة والسلام وكان يأمر بكتبه بخط المصحف ، وبينا أن حاصل الخلاف فى أنه هل هو من القرآن فرجع إلى أحكام مخصوصة مثل أنه هل يجب قراءته ، وهل يجوز للجنب قراءته ، وللمحدث مسه ؟ فنقول : ثبوت هذه الأحكام أحوط فوجب المصير إليه ، لقوله عليه الصلاة والسلام : دع ما يريبك إلى مالا يريبك .

واحتج المخالف بأشياء : الأول : تعلقوا بخبر أبى هريرة ، وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدنى عبدى ، وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى أثنى على عبدى وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدنى عبدى ، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين يقول الله تعالى هذا بينى وبين عبدى والاستدلال بهذا الخبر من وجهين : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام لم يذكر التسمية ، ولو كانت آية من الفاتحة لذكرها ، والثانى : أنه تعالى قال : جعلت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، والمراد من الصلاة الفاتحة ؛ وهذا التنصيف إنما يحصل إذا قلنا إن التسمية

ليست آية من الفاتحة ، لأن الفاتحة سبع آيات فيجب أن يكون فيها لله ثلاث آيات ونصف وهى من قوله الحمد لله إلى قوله إياك نعبد — وللعبد ثلاث آيات ونصف — وهى من قوله وإياك نستعين إلى آخر السورة — أما إذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل لله أربع آيات ونصف ، وللعبد آيتان ونصف ، وذلك يبطل التنصيف المذكور .

الحجة الثانية : روت عائشة رضى الله تعالى عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يفتتح الصلاة بالتكبير ، والقراءة بالحمد لله رب العالمين ، وهذا يدل على أن التسمية ليست آية من الفاتحة .

الحجة الثالثة : لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة : لزم التكرار فى قوله الرحمن الرحيم ، وذلك بخلاف الدليل .

والجواب عن الحجة الأولى من وجوه : الأول : أنا نقلنا أن الشيخ أبا اسحق الثعلبى روى باسناده أن النبى صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ، ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا ، لأن رواية الإثبات مقدمة على رواية النفى . الثانى : روى أبو داود السختيانى عن النخعى عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : وإذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدنى عبدى وهو بينى وبين عبدى ، إذا عرفت هذا فنقول : قوله فى مالك يوم الدين هذا بينى وبين عبدى ، يعنى فى القسمة ، وإنما يكون كذلك إذا حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها ، وإنما يحصل ثلاثة قبلها لو كانت التسمية آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه . الثالث : أن لفظ النصف كما يحتمل النصف فى عدد الآيات فهو أيضا يحتمل النصف فى المعنى ، قال عليه الصلاة والسلام : الفرائض نصف العلم ، وسماه بالنصف من حيث أنه بحث عن أحوال الأموات ، والموت والحياة قسمان ، وقال شريح : أصبحت ونصف الناس على غضبان ، سماه نصفا من حيث إن بعضهم راضون وبعضهم ساخطون . الرابع : ان دلائلنا فى أن بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة صريحة ، وهذا الخبر الذى تمسكوا به ليس المقصود منه بيان أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هى من الفاتحة أم لا ، لكن المقصود منه بيان شىء آخر ، فكانت دلائلنا أقوى وأظهر . الخامس : أنا بينا أن قولنا أقرب إلى الاحتياط .

والجواب عن حجتهم الثانية ما قال الشافعى فقال : لعل عائشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة ، كما يقال : قرأ فلان « الحمد لله الذى خلق السموات » والمراد أنه قرأ هذه

السورة ، فكذا ههنا ، وتمام الجواب عن خبر أنس سيأتى بعد ذلك .

والجواب عن الحجة الثالثة أن التكرار لأجل التأكيد كثير فى القرآن ، وتأكيد كون الله تعالى رحمانا رحيما من أعظم المهمات ، والله أعلم .

المسئلة السابعة : فى بيان عدد آيات هذه السورة ، رأيت فى بعض الروايات الشاذة أن الحسن البصرى كان يقول : هذه السورة ثمان آيات ، فأما الرواية المشهورة التى أطبق الأكثرون عليها أن هذه السورة سبع آيات ، وبه فسروا قوله تعالى (ولقد آتيناك سبعا من المثانى) إذا ثبت هذا فنقول : الذين قالوا إن بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة قالوا ان قوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية تامة ، وأما أبو حنيفة فانه لما أسقط التسمية من السورة لا جرم قال قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية ، وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى ، إذا عرفت هذا فنقول : الذى قاله الشافعى أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن مقطع قوله صراط الذين أنعمت عليهم لا يشابه مقطع الآيات المتقدمة ورعاية التشابه فى المقاطع لازم ؛ لأنا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشاكلة فالمتقاربة كما فى سورة « ق » والمتشاكلة كما فى سورة القمر ، وقوله (أنعمت عليهم) ليس من القسمين ، فامتنع جعله من المقاطع . الثانى : أنا إذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء آية فقد جعلنا أول الآية لفظ غير ، وهذا اللفظ إما أن يكون صفة لما قبله أو استثناء عما قبله ، والصفة مع الموصوف كالشىء الواحد ، وكذلك الاستثناء مع المستثنى منه كالشىء الواحد وإيقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل ، أما إذا جعلنا قوله صراط الذين أنعمت عليهم إلى آخر السورة آية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاما واحداً وآية واحدة ، وذلك أقرب إلى الدليل . الثالث : أن المبدل منه فى حكم المحذوف ، فيكون تقدير الآية اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من أنعم الله عليهم لا يجوز إلا بشرطين : أن يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ، ولا ضالا ، فانا لو أسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به ، والدليل عليه قوله تعالى (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا) وهذا يدل على أنه قد أنعم عليهم إلا أنهم لما صاروا من زمرة المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتداء بهم ، فثبت أنه لا يجوز فصل قوله (صراط الذين أنعمت عليهم) عن قوله (غير المغضوب عليهم) بل هذا المجموع كلام واحد ، فوجب القول بأنه آية واحده ، فان قالوا : أليس أن قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة ، وقوله

الرحمن الرحيم آية ثانية ، ومع أن هذه الآية غير مستقلة بنفسها ، بل هى متعلقة بما قبلها ؟ قلنا : الفرق أن قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم ، فلا جرم لم يمتنع أن يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ، ولا كذلك هذا ، لما بينا أن مجرد قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ليس كلاما تاما ، بل ما لم يضم إليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ، فظهر الفرق .

المسئلة الثامنة : ذكر بعض أصحابنا قولين للشافعى فى أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هى آية من أوائل سائر السور أم لا : أما المحققون من الأصحاب فقد اتفقوا على أن بسم الله قرآن من سائر السور ، وجعلوا القولين فى أنها هل هى آية تامة وحدها من أول كل سورة أو هى وما بعدها آية ، وقال بعض الحنفية إن الشافعى خالف الاجماع فى هذه المسئلة لأن أحدا ممن قبله لم يقل إن بسم الله آية من أوائل سائر السور ، ودليلنا أن بسم الله مكتوب فى أوائل السور بخط القرآن فوجب كونه قرآنا ، واحتج المخالف بما روى أبو هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى سورة الملك : إنها ثلاثون آية ، وفى سورة الكوثر : إنها ثلاث آيات ، ثم أجمعوا على أن هذا العدد حاصل بدون التسمية ، فوجب أن لا تكون التسمية آية من هذه السور ، والجواب أنا إذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده آية واحدة فهذا الاشكال زائل ، فان قالوا : لما اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة فكيف يمكنكم أن تقولوا انها بعض آية من سائر السور ؟ قلنا : هذا غير بعيد ، ألا ترى أن قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ، ثم صار مجموع قوله (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) آية واحدة : فكذا ههنا وأيضا فقوله سورة الكوثر ثلاث آيات يعنى ماهو خاصية هذه السورة ثلاث آيات ، وأما التسمية فهى كالشىء المشترك فيه بين جميع السور ، فسقط هذا السؤال .

الجهر بالبسملة فى الصلاة

المسئلة التاسعة : يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال : التسمية آية من الفاتحة إلا أنه يسر بها فى كل ركعة ، وأما الشافعى فانه قال : إنها آية منها ويجهر بها ، وقال أبو حنيفة : ليست آية من الفاتحة إلا أنها يسر بها فى كل ركعة ولا يجهر بها أيضا ، فنقول : الجهر بها سنة ، ويدل عليه وجوه وحجج .

الحجة الأولى : قد دللنا على أن التسمية آية من الفاتحة ، وإذا ثبت هذا فنقول : الاستقراء دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتمامها سرية أو جهرية ، فأما أن يكون بعضها سريا

وبعضها جهريا فهذا مفقود فى جميع السور ؛ وإذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا فى القراءة الجهرية .

الحجة الثانية : أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم لاشك أنه ثناء على الله وذكر له بالتعظيم فوجب أن يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا) ومعلوم أن الإنسان إذا كان مفتخرا بابيه غير مستنكف منه فانه يعلن بذكره ويبالغ فى إظهاره أما إذا أخفى ذكره أو أسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه ، فإذا كان المفتخر بأبيه يبالغ فى الاعلان والاظهار وجب أن يكون اعلان ذكر الله أولى عملا بقوله (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا) .

الحجة الثالثة : هى أن الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ، ولا شك أن هذا مستحسن فى العقل ، فيكون فى الشرع كذلك ؛ لقوله عليه السلام « مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » ومما يقوى هذا الكلام أيضا أن الاخفاء والسر لا يليق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره ، لئلا ينكشف ذلك العيب . أما الذى يفيد أعظم أنواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل إخفاؤه ؟ ومعلوم أنه لا منقبة للعبد أعلى وأكمل من كونه ذاكر الله بالتعظيم ، ولهذا قال عليه السلام « طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله » وكان على بن أبى طالب عليه السلام يقول : يامن ذكره شرف للذاكرين . ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن يسعى فى اخفائه ؟ ولهذا السبب نقل أن عليا رضى الله عنه كان مذهبه الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى جميع الصلوات ، وأقول إن هذه الحجة قوية فى نفسى راسخة فى عقلى لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين .

الحجة الرابعة : ما رواه الشافعى بإسناده ، أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم ، ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، ولم يكبر عند الخفض إلى الركوع والسجود ، فلما سلم ناداه المهاجرون والأنصار . يامعاوية ، سرقت منا الصلاة ، أين بسم الرحمن الرحيم ؟ وأين التكبير عند الركوع والسجود ؟ ثم إنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير ، قال الشافعى : إن معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا أن الجهر بالتسمية كان كالأمر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والأنصار وإلا لما قدروا على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية .

الحجة الخامسة : روى البيهقى فى السنن الكبير عن أبى هريرة قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر فى الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم ، ثم إن الشيخ البيهقى روى الجهر عن

عمر بن الخطاب ، وابن عباس ، وابن عمر ، وابن الزبير ، وأما أن على بن أبى طالب رضى الله عنه كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ، ومن إقتدى فى دينه بعلى بن أبى طالب فقد إهتدى ، والدليل عليه قوله عليه السلام : اللهم أدر الحق مع على حيث دار .

الحجة السادسة : إن قوله بسم الله الرحمن الرحيم يتعلق بفعل لابد من إضماره ، والتقدير باعانة اسم الله اشرعوا فى الطاعات ، أو ما يجرى مجرى هذا المضمر ، ولا شك أن إستماع هذه الكلمة ينبه العقل على أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ، وينبه العقل على أنه لا يتم شىء من الخيرات والبركات إلا إذا وقع الإبتداء فيه بذكر الله ، ومن المعلوم أن المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعانى فى العقول ، فاذا كان إستماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله : كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ؛ لأن هذا القائل بسبب إظهار هذه الكلمة أمر بما هو أحسن أنواع الأمر بالمعروف ، وهو الرجوع إلى الله بالكلية والإستعانة بالله فى كل الخيرات ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يليق بالعاقل أن يقول إنه بدعة .

واحتج المخالف بوجوه وحجج : الحجة الأولى : روى البخارى باسناده عن أنس أنه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبى بكر وعمر وعثمان ، وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ، وروى مسلم هذا الخبر فى صحيحه ، وفيه أنهم لا يذكرون « بسم الله الرحمن الرحيم » وفى رواية أخرى « ولم أسمع أحدا منهم قال بسم الرحمن الرحيم » وفى رواية رابعة « فلم يجهر أحد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم » .

الحجة الثانية : ما روى عبد الله بن المغفل أنه قال : سمعنى أبى وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال : يابنى إياك والحدث فى الإسلام ، فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبى بكر ، وخلف عمر ، وعثمان ، فابتدؤا القراءة بالحمد لله رب العالمين ، فاذا صليت فقل : الحمد لله رب العالمين ، وأقول : إن أنسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ، ولم يذكرا عليا ، وذلك يدل على إطباق الكل على أن عليا كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم .

الحجة الثالثة : قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعا وخفية ، واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة) وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله ، فوجب اخفاؤه ، وهذه الحجة إستنبطها الفقهاء

واعتمادهم على الكلامين الأولين .

والجواب عن خبر أنس من وجوه : الأول : قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني : روى عن أنس فى هذا الباب ست روايات ، أما الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات : إحداها قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبى بكر وعمر وعثمان ، فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين . وثانيتها قوله : انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم . وثالثتها قوله : لم أسمع أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم ، فهذه الروايات الثلاث تقوى قول الحنفية ، وثلاث أخرى تناقض قولهم : احداها ما ذكرنا أن أنسا روى أن معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة أنكر عليه المهاجرون والأنصار ، وقد بينا أن هذا يدل على أن الجهر بهذه الكلمات كالأمر المتواتر فيما بينهم . وثانيتها روى أبو قلابة عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم . وثالثتها أنه سئل عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والاسرار به فقال : لا أدرى هذه المسئلة فثبت أن الرواية عن أنس فى هذه المسئلة قد عظم فيها الخبط والإضطراب ، فبقيت متعارضة فوجب الرجوع إلى سائر الدلائل ، وأيضا ففيها تهمة أخرى ، وهى أن عليا عليه السلام كان يبالغ فى الجهر بالتسمية ، فلما وصلت الدولة إلى بنى أمية بالغوا فى المنع من الجهر ، سعيا فى إبطال آثار على عليه السلام ، فلعل أنسا خاف منهم فلهذا السبب اضطربت أقواله فيه ، ونحن وإن شككنا فى شىء فانا لا نشك أنه مهما وقع التعارض بين قول أنس وابن المغفل وبين قول على بن أبى طالب عليه السلام الذى بقى عليه طول عمره فان الأخذ بقول على أولى ، فهذا جواب قاطع فى المسئلة .

ثم نقول : هب أنه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا ، إلا أن الترجيح معنا ، وبيانه من وجوه : الأول : أن راوى أخباركم أنس وابن المغفل ، وراوى قولنا على بن أبى طالب عليه السلام وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة ، وهؤلاء كانوا أكثر علما وقربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنس وابن المغفل . والثانى : أن مذهب أبى حنيفة أن خبر الواحد إذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ، ولهذا السبب فانه لم يقبل خبر المصراة مع أنه لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأن القياس يخالفه إذا ثبت هذا فنقول قد بينا أن صريح العقل ناطق بأن إظهار هذه الكلمة أولى من إخفائها ، فلأى سبب رجح قول أنس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلى البديهى ؟ والثالث : أن من المعلوم بالضرورة أن النبى

عليه السلام كان يقدم الأكابر على الأصاغر ، والعلماء على غير العلماء ، والاشراف على الاعراب ، ولا شك أن عليا وابن عباس وابن عمر كانوا أعلى حالا فى العلم والشرف وعلو الدرجة من أنس وابن المغفل ، والغالب على الظن أن عليا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان أنس وابن المغفل يقفان بالعبد منه ، وأيضا أنه عليه السلام ما كان يبالغ فى الجهر امتثالا لقوله تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) وأيضا فالإنسان أول ما يشرع فى القراءة إنما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة ، فهذه أسباب ظاهرة فى أن يكون على وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان أنسا وابن المغفل ما سمعاه . الرابع : قال الشافعى : لعل المراد من قول أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين أنه كان يقدم هذه السورة فى القراءة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه فجعل هذه اللفظة اسما لهذه السورة . الخامس : لعل المراد من عدم الجهر فى حديث ابن المغفل عدم المبالغة فى رفع الصوت ، كما قال تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) . السادس : الجهر كيفية ثبوتية ، والإخفاء كيفية عدمية ، والرواية المثبتة أولى من النافية . السابع : أن الدلائل العقلية موافقة لنا ، وعمل علي بن أبي طالب عليه السلام معنا ، ومن اتخذ عليا إماما لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى فى دينه ونفسه .

وأما التمسك بقوله تعالى (واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة) فالجواب أنا نحمل ذلك على مجرد الذكر ، أما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع ، فكان الجهر به أولى .

المسئلة العاشرة : فى تفاريع التسمية وفيه فروع :—

فروع أحكام التسمية

الفرع الأول : قالت الشيعة : السنة هى الجهر بالتسمية ، سواء كانت فى الصلاة الجهرية أو السريه ، وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه .

الفرع الثانى : الذين قالوا التسمية ليست آية من أوائل السور اختلفوا فى سبب إثباتها فى المصحف فى أول كل سورة وفيه قولان : (الأول) أن التسمية ليست من القرآن ، وهؤلاء فريقان : منهم من قال إنها كتبت للفصل بين السور ، وهذا الفصل قد صار الآن معلوما فلا حاجة إلى اثبات التسمية ، فعلى هذا لو لم تكتب لجاز ، ومنهم من قال : إنه يجب إثباتها

في المصاحف ، ولا يجوز تركها أبدا . والقول الثاني أنها من القرآن ، وقد أنزلها الله تعالى ، ولكنها آية مستقلة بنفسها ، وليست آية من السورة ، وهؤلاء أيضا فريقان : منهم من قال : ان الله تعالى كان ينزلها في أول كل سورة على حدة ومنهم من قال : لا ، بل أنزلها مرة واحدة ، وأمر باثباتها في أول كل سورة ، والذي يدل على أن الله تعالى أنزلها ، وعلى أنها من القرآن ما روى عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة ، وعن إبراهيم بن يزيد قال : قلت لعمرو بن دينار : ان الفضل الرقاشي يزعم أن بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن ، فقال : سبحان الله ما أجرأ هذا الرجل ! سمعت سعيد بن جبير يقول : سمعت ابن عباس يقول : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها ، وعن عبد الله بن المبارك أنه قال : من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية ، وروى مثله عن ابن عمر ، وأبي هريرة .

الفرع الثالث : القائلون بأن التسمية آية من الفاتحة وأن الفاتحة يجب قراءتها في الصلاة لا شك أنهم يوجبون قراءة التسمية أما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا ، فقال أبو حنيفة وأتباعه والحسن بن صالح بن جنى وسفيان الثوري وابن أبي ليلى : يقرأ التسمية سرا ، وقال مالك : لا ينبغي أن يقرأها في المكتوبة لا سراً ولا جهراً ، وأما في النافلة فان شاء قرأها وان شاء ترك .

الفرع الرابع : مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات ، أما أبو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة ، وروى أبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعا عن أبي حنيفة ، أنه قال : إذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها ، قال : وان قرأها مع كل سورة فحسن .

الفرع الخامس : ظاهر قول أبي حنيفة أنه لما قرأ التسمية في أول الفاتحة فانه لا يعيدها في أوائل سائر السور ، وعند الشافعي أن الأفضل اعادتها في أول كل سورة ، لقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر .

الفرع السادس : اختلفوا في أنه هل يجوز للحائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم ؟ والصحيح عندنا أنه لا يجوز .

الفرع السابع : أجمع العلماء على أن تسمية الله على الوضوء مندوبة ، وعامة العلماء على

أنها غير واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم : توضأ كما أمرك الله به ، والتسمية غير مذكورة فى آية الوضوء ، وقال أهل الظاهر إنها واجبة فلو تركها عمدا أو سهوا لم تصح صلاته ، وقال اسحق ان تركها عامدا لم يجز ، وان تركها ساهيا جاز .

الفرع الثامن : متروك التسمية عند التذكية هل يحل أكله أم لا ؟ المسئلة فى غاية الشهرة قال الله تعالى (فاذكروا اسم الله عليها صواف) وقال تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) .

الفرع التاسع : أجمع العلماء على أنه يستحب أن لا يشرع فى عمل من الأعمال والا ويقول «بسم الله» فاذا نام قال « بسم الله » وإذا قام من مقامه قال « بسم الله » وإذا قصد العبادة قال «بسم الله» وإذا دخل الدار قال «بسم الله» أو خرج منها قال «بسم الله» وإذا أكل أو شرب أو أخذ أو أعطى قال « بسم الله » ويستحب للقابلة إذا أخذت الولد من الأم أن تقول « بسم الله » وهذا أول أحواله من الدنيا وإذا مات وأدخل القبر قيل « بسم الله » وهذا آخر أحواله من الدنيا وإذا قام من القبر قال أيضا « بسم الله » وإذا حضر الموقف قال « بسم الله » فتتباعد عنه النار ببركة قوله « بسم الله » .

ترجمة القران

المسئلة الحادية عشرة : قال الشافعى : ترجمة القرآن لا تكفى فى صحة الصلاة لا فى حق من يحسن القراءة ولا فى حق من لا يحسنها ، وقال أبو حنيفة : أنها كافية فى حق القادر والعاجز وقال أبو يوسف ومحمد : انها كافية فى حق العاجز وغير كافية فى حق القادر ، واعلم أن مذهب أبى حنيفة فى هذه المسئلة بعيد جدا ، ولهذا السبب فان الفقيه أبا الليث السمرقندى والقاضى أبا زيد الدبوسى صرحا بتركه .

لنا حجج ووجوه : الحجة الأولى : أنه صلى الله عليه وسلم إنما صلى بالقرآن المنزل من عنده الله تعالى باللفظ العربى ، وواظب عليه طول عمره ، فوجب أن يجب علينا مثله ، لقوله تعالى (فاتبعوه) والعجب أنه احتج بأنه عليه السلام مسح على ناصيته مرة على كونه شرطا فى صحة الوضوء ولم يلتفت إلى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربى .

الحجة الثانية : أن الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربى ، فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه السلام : اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر ، ولقوله عليه السلام : عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عضوا عليها بالنواجذ .

الحجة الثالثة : أن الرسول وجميع الصحابة ما قرؤا فى الصلاة إلا هذا القرآن العربى ،

فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه السلام : ستفترق أمتى على نيف وسبعين فرقة كلهم فى النار إلا فرقة واحدة ، قيل : ومن هم يا رسول الله ؟ قال ما أنا عليه وأصحابى . وجه الدليل أنه عليه السلام هو وجميع أصحابه كانوا متفقين على القراءة فى الصلاة بهذا القرآن العربى ، فوجب أن يكون القارىء بالفارسية من أهل النار .

الحجة الرابعة : أن أهل ديار الإسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن فى الصلاة كما أنزل الله تعالى ، فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) .

الحجة الخامسة : أن الرجل أمر بقراءة القرآن فى الصلاة ، ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القرآن ، فوجب أن لا يخرج عن العهدة ، إنما قولنا إنه أمر بقراءة القرآن لقوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) ولقوله عليه السلام للاعرابى : ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن ، وإنما قلنا إن الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه : الأول : قوله تعالى (وانه لتنزيل رب العالمين) إلى قوله (بلسان عربى مبين) ، الثانى : قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول الابلسان قومه) ، الثالث : قوله تعالى (ولو جعلناه قرآنا أعجميا) وكلمة لو تفيد انتفاء الشىء لانتفاء غيره وهذا يدل على أنه تعالى ما جعله قرآناً أعجميا ، فيلزم أن يقال : ان كل ما كان أعجميا فهو ليس بقرآن . الرابع : قوله تعالى (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) فهذا الكلام المنظوم بالفارسية : إما أن يقال إنه عين الكلام العربى أو مثله ، أو لا عينه ولا مثله ، والأول معلوم البطلان بالضرورة ، والثانى باطل ، إذ لو كان هذا النظم الفارسى مثلا لذلك الكلام العربى لكان الآتى به آتيا بمثل القرآن ، وذلك يوجب تكذيب الله سبحانه فى قوله (لا يأتون بمثله) ولما ثبت أن هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت أن قارئه لم يكن قارئا للقرآن ، وهو المطلوب ، فثبت أن المكلف أمر بقراءة القرآن ولم يأت به ، فوجب أن يبقى فى العهدة .

الحجة السادسة : ما رواه ابن المنذر عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ، فنقول : هذه الكلمات المنظومة بالفارسية إما أن يقول أبو حنيفة إنها قرآن أو يقول إنها ليست بقرآن ، والأول جهل عظيم وخروج عن الاجماع ، وبيانه من وجوه : الأول : أن أحدا من العقلاء لا يجوز فى عقله ودينه أن يقول إن قول القائل دوستان در بهشت قرآن . الثانى : يلزم أن يكون القادر على ترجمة القرآن

آتياً بقرآن مثل الأول وذلك باطل .

الحجة السابعة : روى عبد الله بن أبى أوفى أن رجلا قال : يارسول الله ، إنى لا أستطيع أن أحفظ القرآن كما يحسن فى الصلاة ، فقال صلى الله عليه وسلم قل سبحان الله والحمد لله الى آخر هذا الذكر ، وجه الدليل أن الرجل لما سأله عما يجزئه فى الصلاة عند العجز عن قراءة القرآن العربى أمره الرسول عليه السلام بالتسبيح ، وذلك يبطل قول من يقول إنه يكفيه أن يقول دوستان دربهشت .

الحجة الثامنة : يقال أن أول الإنجيل هو قوله بسم الاها رحمانا ومرحيانا وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم ، فلو كانت ترجمة القرآن نفس القرآن لقالت النصارى ان هذا القرآن انما أخذته من عين الإنجيل ، ولما لم يقل أحد هذا علمنا أن ترجمة القرآن لاتكون قرآنا .

الحجة التاسعة : أنا إذا ترجمنا قوله تعالى (فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعامافليأتكم برزق منه) كان ترجمته بفرستيديكى أزشمابانقره بشهربس بنكردكه كدام طعام بهترست پاره‌ازان بياورد، ومعلوم أن هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظاومعنى فوجب أن لاتجوز الصلاة به ، لقوله عليه الصلاة والسلام : إن صلاتنا هذه لايصلح فيها شىء من كلام الناس ، وإذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الآية فكذا بترجمة سائر الآيات ، لأنه لا قائل بالفرق ، وأيضاً فهذه الحجة جارية فى ترجمة قوله تعالى (هما زمشاء بنميم) إلى قوله (عتل بعد ذلك زنيم) فإن ترجمتها لاتكون شتما من جنس كلام الناس فى اللفظ والمعنى ، وكذلك قوله تعالى (ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها) فان ترجمة هذه الآية تكون من جنس كلام الناس لفظاً ومعنى ، وهذا بخلاف ما إذا قرأناعين هذه الآيات بهذه الألفاظ لأنها بحسب تركيبها المعجز ونظمها البديع تمتاز عن كلام الناس والعجب من الخصوم أنهم قالوا إنه لو ذكر فى آخر التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا : تصح الصلاة بترجمة هذه الآيات مع أن ترجمتها عين كلام الناس لفظاً ومعنى .

الحجة العاشرة : قوله عليه الصلاة والسلام : أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف ، ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآناً لكان قد أنزل القرآن على أكثر من سبعة أحرف ، لأن على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة ، وحينئذ لايصح حصر حروف القرآن فى السبعة .

الحجة الحادية عشرة : أن عند أبى حنيفة تصح الصلاة بجميع الآيات ، ولا شك أنه قد حصل فى التوراة آيات كثيرة مطابقة لما فى القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم أمر

الآخرة وتقبيح الدنيا . فعلى قول الخصم تكون الصلاة صحيحه بقراءة الإنجيل والتوراة ، وبقراءة زيد وإنسان ، ولو أنه دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفا من القرآن بل كان مواظباً على قراءه زيد وانسان فانه يلقى الله تعالى مطيعاً ومعلوم بالضروره أن هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين .

الحجه الثانية عشرة : أنه لا ترجمة للفاتحة ألا نقول الثناء لله رب العالمين ورحمان المحتاجين والقادر على يوم الدين أنت المعبود وأنت المستعان أهدنا إلى طريق أهل العرفان لا إلى طريق أهل الخذلان ، وإذا ثبت أن ترجمة الفاتحة ليست إلا هـذا القدر أو مايقرب منه فمعلوم أنه لا خطبة إلا وقد حصل فيها هذا القدر فوجب أن يقال الصلاة صحيحة بقراءة جميع الخطب ، ولما كان باطلا علمنا فساد هذا القول .

الحجة الثالثة عشرة : لو كان هذا جائزا لكان قد أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسلمان الفارسى فى أن يقرأ القرآن بالفارسية ويصلى بها ، ولكان قد أذن لصهيب فى أن يقرأ بالرومية ، ولبلال فى أن يقرأ بالحبشية ؛ ولو كان هذا الأمر مشروعا لاشتهر جوازه فى الخلق فإنه يعظم فى أسماع أرباب اللغات بهذا الطريق ، لأن ذلك يزيل عنهم اتعاب النفس فى تعلم اللغة العربية ، ويحصل لكل قوم فخر عظيم فى ان يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ، ومعلوم أن تجويزه يفضى إلى اندراس القرآن بالكلية ، وذلك لا يقوله مسلم .

الحجة الرابعة عشرة : لو جازت الصلاة بالقراءة بالفارسية لما جازت بالقراءة بالعربية ، وهذا جائز وذاك غير جائز ، بيان الملازمة أن الفارسى الذى لا يفهم من العربية شيئا لم يفهم من القرآن شيئا البتة ، أما إذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى وأحاط بالمقصود وعرف مافيه من الثناء على الله ومن الترغيب فى الآخرة والتنفير عن الدنيا ، ومعلوم أن المقصد الأقصى من إقامة الصلوات حصول هذه المعانى ، قال تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) فثبت أن قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة ، وقراءة القرآن باللفظ العربى تمنع من حصول هذه الفوائد ، فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية فى الصحة ثم إن القراءة بالفارسية تفيد هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها لوجب أن تكون القراءة بالعربية محرمة ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن القراءة بالفارسية غير جائزة .

الحجة الخامسة عشرة : المقتضى لبقاء الأمر بالصلاة قائم ، والفارق ظاهر ، أما المقتضى

فلأن التكليف كان ثابتا ، والأصل فى الثابت البقاء ، وأما الفارق فهوأن القرآن العربى كما أنه يطلب قراءة لمعناه كذلك تطلب قراءته لاجل لفظه ، وذلك من وجهين : (الأول) ان الاعجاز فى فصاحته ؛ وفصاحته فى لفظه (والثانى) أن توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ تلك الألفاظ ، وكثرة الحفظ من الخلق العظيم يوجب بقاءه على وجه الدهر مصونا عن التحريف ، وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) أما إذا قلنا إنه لا يتوقف صحة الصلاة على قراءة هذا النظم العربى فإنه يختل هذا المقصود ، فثبت أن المقتضى قائم والفارق ظاهر .

واحتج المخالف على صحة مذهبه بأنه أمر بقراءة القرآن ، وقراءة الترجمة قراءة القرآن ، ويدل عليه وجوه : (الأول) روى أن عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القرآن فقال (ان شجرة الزقوم طعام الاثيم) وكان الرجل عجميا فكان يقول : طعام اليتيم ؛ فقال : قل طعام الفاجر ، ثم قال عبد الله إنه ليس الخطأ فى القرآن أن يقرأ مكان العليم الحكيم بل أن يضع آية الرحمة مكان آية العذاب (الثانى) قوله تعالى (وانه لفى زبر الأولين) فأخبر أن القرآن فى زبر الأولين وقال تعالى (ان هذا لفى الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى) ثم أجمعنا على أنه ما كان القرآن فى زبر الأولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية (الثالث) انه تعالى قال (وأوحى إلى هذا القرآن لانذركم به) ثم ان العجم لايفهمون اللفظ العربى إلا إذا ذكر تلك المعانى لهم بلسانهم ، ثم انه تعالى سماه قرآنا ، فثبت أن هذا المنظوم بالفارسية قرآن .

والجواب عن الأول أن نقول : إن أحوال هؤلاء عجيبة جدا ، فان ابن مسعود نقل عنه أنه كان يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة المبالغة فى نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ، ثم ان الحنفية لا نلتفت إلى هذا ، بل نقول : إن القائل به شاك فى دينه ، والشاك لا يكون مؤمنا ، فإن كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله فى تلك المسئلة ؟ وان لم يكن حجة فلم عول عليه فى هذه المسئلة ؟ ولعمرى هذه المناقضات عجيبة ، وأيضا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب علينا إحسان الظن به ؛ وان نقول : انه رجع عن هذه المذاهب ، وأما قوله تعالى (وانه لفى زبر الأولين) فالمعنى أن هذه القصص موجودة فى زبر الأولين ، وقوله تعالى (لانذركم) فالمعنى لانذركم معناه ، وهذا القدر القليل من المجاز يجوز تحمله لأجل الدلائل القاهرة القاطعة التى ذكرناها .

المسئلة الثانية عشرة : قال الشافعى فى القول الجديد تجب القراءة على المقتدى ؛ سواء أسر الامام بالقراءة أو جهر بها ، وقال فى القديم : تجب القراءة إذا أسر الامام ، ولا تجب إذا جهر وهو قول مالك وابن المبارك وقال أبو حنيفة تكره القراءة خلف الامام بكل حال ، ولنا وجوه :—

الحجة الأولى : قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وهذا الأمر يتناول المنفرد والمأموم .

الحجة الثانية : أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى (فاتبعوه) إلا أن يقال : ان كونه مأموما يمنع منه إلا أنه معارضة .

الحجة الثالثة : أنا بينا أن قوله تعالى (وأقيموا الصلاة) أمر بمجموع الأفعال التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعلها ، ومن جملة تلك الأفعال قراءة الفاتحة ، فكان قوله (أقيموا الصلاة) يدخل فيه الأمر بقراءة الفاتحة .

الحجة الرابعة : قوله عليه السلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » وقد ثبت تقرير وجه الدليل .

فان قالوا : هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لأنه روى جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل ، إلا أن يكون وراء الإمام ، قلنا : هذا الحديث طعنوا فيه .

الحجة الخامسة : قوله عليه الصلاة والسلام للاعرابى الذى علمه أعمال الصلاة « ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن » وهذا يتناول المنفرد والماموم .

الحجة السادسة : روى أبو عيسى الترمذى فى جامعه بإسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة ابن الصامت قال : قرأ النبى عليه الصلاة والسلام فى الصبح فثقلت عليه القراءة ، فلما انصرف قال : مالى أراكم تقرؤن خلف امامكم ، قلنا : أى والله ، قال : لا تفعلوا إلا بأم القرآن ، فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها ، قال أبو عيسى الترمذى : هذا حديث حسن .

الحجة السابعة : روى مالك فى الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن أنه سمع أبا السائب مولى هشام يقول : سمعت أبا هريرة يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يقرأ فيها بام القرآن فهى خداج غير تام ، قال : فقلت يا أبا هريرة ، إنى أكون أحيانا خلف الإمام ، قال : اقرأ بها يا فارسى فى نفسك ، والاستدلال بهذا الخبر من وجهين : (الأول)

ان صلاة المقتدى بدون القراءة مبرأة عن الخداج عند الخصم ، وهو على خلاف النص (الثانى) أن السائل أورد الصلاة خلف الإمام على أبي هريرة بوجوب القراءة عليه فى هذه الحالة ، وذلك يؤيد المطلوب .

الحجة الثامنة : روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إن الله تعالى يقول : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، بين أن التنصيف إنما يحصل بسبب القراءة ، فوجب أن تكون قراءة الفاتحة من لوازم الصلاة ، وهذا التنصيف قائم فى صلاة المنفرد وفى صلاة المقتدى .

الحجة التاسعة : روى الدارقطنى باسناده عن عبادة بن الصامت قال : صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التى يجهر فيها بالقراءة ، فلما انصرف أقبل علينا بوجهه الكريم فقال : هل تقرؤن إذا جهرت بالقراءة ؟ فقال بعضنا أنا لنصنع ذلك ، فقال : وأنا أقول مالى أنازع القرآن ، لاتقرؤا شيئا من القرآن إذا جهرت بقراءتى إلا أم القرآن فانه لاصلاة لمن لم يقرأ بها .

الحجة العاشرة : أن الأحاديث الكثيرة دالة على أن قراءة القرآن توجب الثواب العظيم وهى متناولة للمنفرد والمقتدى ، فوجب أن تكون قراءتها فى الصلاة خلف الإمام موجبة للثواب العظيم ، وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها .

الحجة الحادية عشرة : وافق أبو حنيفة رضى الله عنه على أن القراءة خلف الإمام لاتبطل الصلاة ، وأما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة ، فثبت أن القراءة أحوط ، فكانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام « دع مايريبك إلى مالا يريبك » .

الحجة الثانية عشرة : إذا بقى المقتدى ساكتا عن القراءة مع أنه لا يسمع قراءة الإمام بقى معطلا ، فوجب أن يكون حال القارىء أفضل منه ، لقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل الأعمال قراءة القرآن » وإذا ثبت أن القراءة أفضل من السكوت فى هذه الحاله ثبت القول بالوجوب ، لأنه لا قائل بالفرق .

الحجة الثالثة عشرة : لو كان الاقتداء مانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما ، لأن قراءة القرآن عبادة عظيمة ، والمانع من العبادة الشريفة محرم ، فيلزمه أن يكون الاقتداء حراما ، وحيث لم يكن كذلك علمنا أن الاقتداء لا يمنع من القراءة .

واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى (وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له

وأنصتوا) واعلم أنا بينا فى تفسير هذه الآية أنها لاتدل على قولهم ، وبالغنا ، فليطالع ذلك الموضع من هذا التفسير ؛ وأما الأخبار فقد ذكروا أخبارا كثيرة والشيخ أحمد البيهقى بين ضعفها ، ثم نقول : هب أنها صحيحة ، ولكن الأخبار لما تعارضت وكثرت فلابد من الترجيح ، وهو معنا من وجوه : (الأول) : أن قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القرآن ، وهو من أعظم الطاعات ، وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله ولا شك أن قولنا أولى (الثانى) أن قولنا أحوط (الثالث) : أن قولنا يوجب شغل جميع أجزاء الصلاة بالطاعات والاذكار الجميلة، وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعة والذكر .

المسئلة الثالثة عشرة : قال الشافعى رضى الله عنه : قراءة الفاتحة واجبة فى كل ركعة ، فان تركها فى ركعة بطلت صلاته ، قال الشيخ أبو حامد الاسفراينى : وهذا القول مجمع عليه بين الصحابة ، قال به أبو بكر ، وعمر ، وعلي ، وابن مسعود .

واعلم أن المذاهب فى هذه المسئلة ستة : (أحدها) : قول الأصم وابن علية ، وهو أن القراءة غير واجبة أصلا (والثانى) : قول الحسن البصرى والحسن بن صالح بن جنى أن القراءة إنما تجب فى ركعة واحدة ، لقوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » والاستثناء من النفى إثبات ، فاذا حصلت قراءة الفاتحة فى الصلاة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء (والثالث) : قول أبى حنيفة ، وهو أن القراءة فى الركعتين الأولتين واجبة، وهو فى الأخيرتين بالخيار ، إن شاء قرأ ، وان شاء سبح ، وإن شاء سكت ، وذكر فى كتاب الاستحباب أن القراءة واجبة فى الركعتين من غير تعيين (والرابع) : نقل ابن الصباغ فى كتاب الشامل عن سفيان أنه قال : تجب القراءة فى الركعتين الأولىين وتكره فى الأخريين . (والخامس) : وهو قول مالك أن القراءة واجبة فى أكثر الركعات ، ولا تجب فى جميعها ، فان كانت الصلاة أربع ركعات كفت القراءة فى ثلاث ركعات ، وإن كانت مغربا كفت فى ركعتين ، وإن كانت صبحا وجبت القراءة فيهما معا (والسادس) : وهو قول الشافعى وهو أن القراءة واجبة فى كل الركعات .

ويدل على صحته وجوه : الحجة الأولى : أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى كل الركعات فيجب علينا مثله ، لقوله تعالى (واتبعوه) . الحجة الثانية : أن الأعرابى الذى علمه عليه الصلاة والسلام الصلاة أمره أن يقرأ بأم القرآن ، ثم قال : وكذلك فافعل فى كل ركعة ، والأمر للوجوب ، فان قالوا قوله « فافعل فى كل ركعة » راجع إلى الأفعال لا إلى الأقوال ، قلنا

القول فعل اللسان فهو داخل فى الأفعال . الحجة الثالثة : نقل الشيخ أبو نصر بن الصباغ فى كتاب الشامل عن أبى سعيد الخدرى أنه قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقرأ فاتحة الكتاب فى كل ركعة فريضة كانت أو نافلة . الحجة الرابعة : القراءة فى الركعات أحوط فوجب القول بوجوبها . الحجة الخامسة : أمر بالصلاة والأصل فى الثابت البقاء ، حكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة فى كل الركعات لأجل أن هذه الصلاة أكمل ، فعند عدم القراءة فى الكل وجب أن يبقى فى العهدة .

واحتج المخالف بما روى عن عائشة أنها قالت : فرضت الصلاة فى الأصل ركعتين فاقرت فى السفر وزيدت فى الحضر ، وإذا ثبت هذا فنقول : الركعتان الأوليان أصل والاخريان تبع ، ومدار الأمر فى التبع على التخفيف ، ولهذا المعنى فانه لا يقرأ السورة الزائدة فيهما ، ولا يجهر بالقراءة فيهما . والجواب أن دلائلنا أكثر وأقوى ، ومذهبنا أحوط ، فكان أرجح .

فروع على اشتراط الفاتحة فى الصلاة

المسئلة الرابعة عشرة : إذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فله فروع (الفرع الأول) : قد بينا أنه لو ترك قراءة الفاتحة أو ترك حرفا من حروفها عمدا بطلت صلاته ، أما لو تركها سهوا قال الشافعى فى القديم لا تفسد صلاته ، واحتج بما روى أبو سلمة بن عبد الرحمن قال : صلى بنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه المغرب فترك القراءة فلما انقضت الصلاة قيل له : تركت القراءة ، قال : كيف كان الركوع والسجود؟ قالوا : حسنا ، قال : فلا بأس ، قال الشافعى : فلما وقعت هذه الواقعة بحضر من الصحابة كان ذلك إجماعا ، ورجع الشافعى عنه فى الجديد ، وقال : تفسد صلاته ؛ لأن الدلائل المذكورة عامة فى العمد والسهو ، ثم أجاب عن قصة عمر من وجهين : الأول : أن الشعبى روى أن عمر رضى الله عنه أعاد الصلاة . والثانى : أنه لعله ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة ، قال الشافعى هذا هو الظن بعمر .

الفرع الثانى : تجب الرعاية فى ترتيب القراءة ، فلو قرأ النصف الأخير ثم النصف الأول يحسب له الأول دون الأخير .

الفرع الثالث : الرجل الذى لا يحسن تمام الفاتحة إما أن يحفظ بعضها ، وإما أن لا يحفظ شيئا منها ، أما الأول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها ست آيات على الوجه الأقرب وأما الثانى — وهو أن لا يحفظ شيئا من الفاتحة — فههنا إن حفظ شيئا من القرآن لزمه قراءة ذلك المحفوظ ، لقوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وإن لم يحفظ شيئا من

القرآن فههنا يلزمه أن يأتى بالذكر ، وهو التكبير والتحميد ، وقال أبو حنيفة لا يلزمه شىء ، حجة الشافعى ما روى رفاعة بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا قام أحدكم إلى الصلاة فليتوضأ كما أمره الله ، ثم يكبر ، فإن كان معه شىء من القرآن فليقرأ ، وان لم يكن معه شىء من القرآن فليحمد الله وليكبر ، بقى ههنا قسم واحد ، وهو أن لا يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيئا من القرآن ولا يحفظ أيضا شيئا من الأذكار العربية ، وعندى أنه يؤمر بذكر الله تعالى بأى لسان قدر عليه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» .

المسئلة الخامسة عشرة : نقل فى الكتب القديمة أن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن ، وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن ، واعلم أن هذا فى غاية الصعوبة ، لأنا إن قلنا إن النقل المتواتر كان حاصلا فى عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل ، وان قلنا ان النقل المتواتر فى هذا المعنى ما كان حاصلا فى ذلك الزمان فهذا يقتضى أن يقال ان نقل القرآن ليس بمتواتر فى الأصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ، والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل ، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة ، وههنا آخر الكلام فى المسائل الفقهية المفرعة على سورة الفاتحة والله الهادى للصواب .

الباب الخامس

فى تفسير سورة الفاتحة ، وفيه فصول

الفصل الأول

تفسير «الحمد لله»

فى تفسير قوله تعالى (الحمد لله) وفيه وجوه : (الأول) ههنا ألفاظ ثلاثة : الحمد ، والمدح والشكر ، فنقول : الفرق بين الحمد والمدح من وجوه : (الأول) أن المدح قد يحصل للحى ولغير الحى ، ألا ترى أن من رأى لؤلؤة فى غاية الحسن أو ياقوتة فى غاية الحسن فإنه قد يمدحها ، ويستحيل أن يحمدها ، فثبت أن المدح أعم من الحمد (الوجه الثانى) فى الفرق : أن المدح قد يكون قبل الإحسان وقد يكون بعده ، أما الحمد فانه لا يكون إلا بعد الاحسان (الوجه الثالث) فى الفرق : أن المدح قد يكون منهيا عنه ، قال عليه الصلاة والسلام « احثوا التراب فى وجوه المداحين » أما الحمد فانه مأمور به مطلقا ، قال صلى الله عليه وسلم « من لم

يحمد الناس لم يحمد الله » (الوجه الرابع) : أن المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من أنواع الفضائل ، وأما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة ، وهى فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد .

وأما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو أن الحمد يعم ما إذا وصل ذلك الانعام اليك أو إلى غيرك ، وأما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك .

إذا عرفت هذا فنقول : قد ذكرنا أن المدح حاصل للحى ولغير الحى ، وللفاعل المختار ولغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا ، أما لما قال الحمد لله فهو يدل على كونه مختارا ، فقوله (الحمد لله) يدل على كون هذا القائل مقرا بأن اله العالم ليس موجبا بالذات كما تقول الفلاسفة بل هو فاعل مختار وأيضا فقوله الحمد لله أولى من قوله الشكر لله لأن قوله الحمدلله ثناء على الله بسبب كل إنعام صدر منه ووصل إلى غيره وأما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل إلى ذلك القائل ، ولا شك أن الأول أفضل لأن التقدير كأن العبد يقول : سواء أعطيتنى أو لم تعطنى فانعامك واصل إلى كل العالمين ، وأنت مستحق للحمد العظيم ، وقيل الحمد على مادفع الله من البلاء ، والشكر على ما أعطى من النعماء .

فإن قيل : النعمة فى الاعطاء أكثر من النعمة فى دفع البلاء فلماذا ترك الأكثر وذكر الأقل قلنا فيه وجوه : (الأول) : كأنه يقول أنا شاكر لأدنى النعمتين فكيف لأعلاهما (الثانى) : المنع غير متناه ، والاعطاء متناه ، فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذى لا نهاية له أولى (الثالث) : أن دفع الضرر أهم من جلب النفع ، فلهذا قدمه .

الحمد لله أبلغ من أحمد الله

الفائدة الثانية : أنه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال (الحمد لله) وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه : (أحدها) : أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين ، فهؤلاء سواء حمدوا أو لم يحمدوا وسواء شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم (وثانيها) : أن قولنا الحمد لله ، معناه أن الحمد والثناء حق لله وملكه ، فانه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أياديه وأنواع آلائه على العباد ، فقولنا الحمد لله معناه أن الحمد لله حق يستحقه لذاته ولو قال أحمد الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم أن اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد أولى من اللفظ الدال على أن شخصا واحدا حمده (وثالثها) : أنه لو قال أحمد الله لكان قد حمد لكن لا حمدا يليق به ، وأما إذا قال الحمد

لله فكأنه قال من أنا حتى أحمده ؟ لكنه محمود بجميع حمد الحامدين ، مثاله ما لو سئلت : هل لفلان عليك نعمة ؟ فان قلت : نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا ، ولو قلت فى الجواب : بل نعمه على كل الخلائق ، فقد حمدته بأكمل المحامد (ورابعها) : أن الحمد عبارة عن صفة القلب وهى اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منعما مستحقا للتعظيم والاجلال ، فإذا تلفظ الإنسان بقوله أحمد الله مع أنه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذبا ، لأنه أخبر عن نفسه بكونه حامدا مع أنه ليس كذلك ، أما إذا قال الحمد لله سواء كان غافلا أو مستحضرا لمعنى التعظيم فإنه يكون صادقا لأن معناه أن الحمد حق لله وملكه ، وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مشتغلا بمعنى التعظيم والاجلال أو لم يكن ، فثبت أن قوله الحمد لله أولى من قوله أحمد الله ، ونظيره قولنا لا إله إلا الله فانه لا يدخله التكذيب ، بخلاف قولنا أشهد أن لا إله إلا الله لأنه قد يكون كاذبا فى قوله أشهد ، ولهذا قال تعالى فى تكذيب المنافقين (والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) ولهذا السر أمر فى الأذان بقوله أشهد ثم وقع الختم على قوله لا إله إلا الله .

معنى اللام فى (الحمد لله)

الفائدة الثالثة : اللام فى قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة (أحدها) : الاختصاص اللائق كقولك الجل للفرس (وثانيها) : الملك كقولك الدار لزيد (وثالثها) : القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان ، واللام فى قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حملته على الاختصاص اللائق فمن المعلوم أنه لا يليق الحمد إلا به لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه ، وان حملته على الملك فمعلوم أنه تعالى مالك للكل فوجب أن يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده ، وان حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لأنه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته ، فالحمد لله بمعنى أن الحمد لا يليق إلا به وبمعنى أن الحمد ملكه وملكه ، وبمعنى أنه هو المستولى على الكل والمستعلى على الكل .

الفائدة الرابعة : قوله الحمد لله ثمانية أحرف ، وأبواب الجنة ثمانية ، فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية أبواب الجنة .

الفائدة الخامسة : الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف ، وفيه قولان (الأول) انه إن كان مسبوقا بمعهود سابق انصرف اليه ، وإلا يحمل على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال (والقول الثانى) : أنه لا يفيد العموم إلا انه يفيد الماهية والحقيقة فقط ، إذا عرفت هذه فنقول : قوله الحمد لله ان قلنا بالقول الأول أفاد أن كل ما كان حمدا وثناء فهو لله وحقه وملكه ، وحينئذ يلزم أن يقال : ان ما سوى الله فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة ، وان قلنا

بالقول الثانى كان معناه أن ماهية الحمد حق لله تعالى وملك له ، وذلك ينفى كون فرد من أفراد هذه الماهية لغير الله ، فثبت على القولين أن قوله الحمد لله ينفى حصول الحمد لغير الله .

فان قيل : أليس أن المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه ، والأستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية ، وقال عليه السلام : من لم يحمد الناس لم يحمد الله .

قلنا : ان كل من أنعم على غيره بانعام فالمنعم فى الحقيقة هو الله تعالى ، لأنه لولا أنه تعالى خلق تلك الداعية فى قلب ذلك المنعم وإلا لم يقدم على ذلك الانعام ، ولولا أنه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة ، فثبت أن المنعم فى الحقيقة هو الله تعالى .

الفائدة السادسة : أن قوله الحمد لله كما دل على أنه لا محمود إلا الله ، فكذلك العقل دل عليه ، وبيانه من وجوه : (الأول) : أنه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام فى قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم فى الحقيقة هو الله الذى خلق تلك الداعية (وثانيها) : أن كل من أنعم على الغير فإنه يطلب بذلك الانعام عوضا إما ثوابا أو ثناء أو تحصيل حق أو تخليصا للنفس من خلق البخل ، وطالب العوض لا يكون منعما ، فلا يكون مستحقا للحمد فى الحقيقة ، أما الله سبحانه وتعالى فإنه كامل لذاته ، والكامل لذاته لا يطلب الكمال ، لأن تحصيل الحاصل محال ، فكانت عطاياه جودا محضا واحسانا محضا ، فلا جرم كان مستحقا للحمد ، فثبت أنه لا يستحق الحمد إلا الله تعالى (وثالثها) : أن كل نعمة فهى من الموجودات الممكنة الوجود ، وكل ممكن الوجود فإنه وجد بإيجاد الحق إما ابتداء وإما بواسطة ، ينتج أن كل نعمة فهى من الله تعالى ويؤكد ذلك بقوله تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) والحمد لا معنى له إلا الثناء على الانعام فلما كان لا إنعام إلا من الله تعالى ، وجب القطع بأن أحدا لا يستحق الحمد إلا الله تعالى (ورابعها) : النعمة لا تكون كاملة إلا عند اجتماع أمور ثلاثة : أحدها : أن تكون منفعة ، والانتفاع بالشىء مشروط بكونه حيا مدركا ، وكونه حيا مدركا لا يحصل إلا بإيجاد الله تعالى وثانيها : أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم ، وإخلاء المنافع عن شوائب الضرر لا يحصل إلا من الله تعالى . وثالثها : أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت آمنة من خوف الانقطاع ، وهذا الأمر لا يحصل إلا من الله تعالى ، إذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل إلا من الله تعالى ، فوجب أن لا يستحق الحمد الكامل إلا الله تعالى ، فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى الحمد لله .

الفائدة السابعة : قد عرفت أن الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منعما متفضلا ، وما لم يحصل شعور الإنسان بوصول النعمة إليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر ، إذا عرفت هذا فنقول : وجب كون الإنسان عاجزا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه : —

الأول : أن نعم الله على الإنسان كثيرة لا يقوى عقل الانسان على الوقوف عليها ، كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) إذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها .

الثانى : أن الإنسان إنما يمكنه القيام بحمد الله وشكره إذا أقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر وإذا خلق فى قلبه داعية إلى فعل ذلك الحمد ، والشكر ، وإذا زال عنه العوائق والحوائل ، فكل ذلك انعام من الله تعالى ، فعلى هذا لا يمكنه القيام بشكر الله تعالى إلا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه ، وتلك النعم أيضا توجب الشكر ، وعلى هذا التقدير : فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد إلا عند الاتيان به مرارا لا نهاية لها ، وذلك محال ، والموقوف على المحال محال ، فكان الانسان يمتنع منه الاتيان بحمد الله وبشكره على ما يليق به ، الثالث : أن الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله ؛ بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال وكل ما خطر ببال الإنسان من صفات الكمال والجلال فكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك المتخيل والمتصور ، وإذا كان كذلك امتنع كون الانسان آتيا بحمد الله وشكره وبالثناء عليه . الرابع : ان الاشتغال بالحمد والشكر معناه أن المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبحمد نفسه وذلك بعيد لوجوه (أحدها) : أن نعم الله كثيرة لا حد لها فمقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة فى غاية البعد ، (وثانيها) : أن من اعتقد أن حمده وشكره يساوى نعم الله تعالى فقد أشرك ، وهذا معنى قول الواسطى الشكر شرك ، (وثالثها) : أن الانسان محتاج إلى انعام الله فى ذاته وفى صفاته وفى أحواله ، والله تعالى غنى عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين ، فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر وبهذا الحمد ، فثبت بهذه الوجوه أن العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وبشكره فلهذه الدقيقة لم يقل احمدوا الله ، بل قال الحمد لله لأنه لو قال احمدوا الله فقد كلفهم ما لا طاقة لهم به ، أما لما قال الحمد لله كان المعنى أن كمال الحمد حقه وملكه ، سواء قدر الخلق على الاتيان به أو لم يقدروا عليه ؛ ونقل أن داود عليه السلام قال يارب كيف أشكرك وشكرى لك لا يتم إلا بانعامك على وهو أن توفقنى لذلك الشكر ؟ فقال : ياداود لما علمت عجزك عن شكرى

فقد شكرتنى بحسب قدرتك وطاقتك .

الفائدة الثامنة : عن النبى عليه الصلاة والسلام ، أنه قال إذا أنعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى : انظروا إلى عبدى أعطيته ما لا قدر له فأعطانى ما لا قيمة له ، وتفسيره أن الله إذا أنعم على العبد كان ذلك الانعام أحد الأشياء المعتادة مثل أنه كان جائعا فأطعمه ، أو كان عطشانا فأرواه ، أو كان عريانا فكساه ، أما إذا قال العبد الحمد لله كان معناه أن كل حمد أتى به أحد من الحامدين فهو لله ، وكل حمد لم يأت به أحد من الحامدين وأمكن فى حكم العقل دخوله فى الوجود فهو لله ، وذلك يدخل فيه جميع المحامد التى ذكرها ملائكة العرش والكرسى وساكنو أطباق السموات وجميع المحامد التى ذكرها جميع الأنبياء من آدم إلى محمد صلوات الله عليهم وجميع المحامد التى ذكرها جميع الأولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع المحامد التى سيذكرونها إلى وقت قولهم (دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) ثم جميع هذه المحامد متناهية ، وأما المحامد التى لانهاية لها هى التى سيأتون بها أبد الآباد ودهر الداهرين ، فكل هذه الأقسام التى لا نهاية لها داخلة تحت قول العبد (الحمد لله رب العالمين) فلهذا السبب قال تعالى : انظروا إلى عبدى قد أعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فاعطانى من الشكر مالا حد له ولا نهاية له .

أقول : ههنا دقيقة أخرى ، وهى أن نعم الله تعالى على العبد فى الدنيا متناهية ، وقوله الحمد لله حمد غير متناه ، ومعلوم أن غير المتناهى إذا سقط منه المتناهى بقى الباقى غير متناه ، فكأنه تعالى يقول : عبدى ، إذا قلت الحمد لله فى مقابلة تلك النعمة فالذى بقى لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية ، فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية ، فلهذا السبب يستحق العبد الثواب الأبدى والخير السرمدى ، فثبت أن قول العبد الحمد لله يوجب سعادات لا آخر لها وخيرات لا نهاية لها .

الفائدة التاسعة : لا شك أن الوجود خير من العدم ، والدليل عليه أن كل موجود حى فانه يكره عدم نفسه ، ولولا أن الوجود خير من العدم وإلا لما كان كذلك ، وإذا ثبت هذا فنقول وجود كل شىء ماسوى الله تعالى فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله وإحسانه ، وقد ثبت أن الوجود نعمة ، فثبت أنه لا موجود فى عالم الأرواح والأجسام والعلويات والسفليات إلا ولله عليه نعمة ورحمة وإحسان ، والنعمة والرحمة والإحسان موجبة للحمد والشكر ، فاذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة إلى بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا أن أنعامه

واصل إلى ماكل سواه ، فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على إنعامه على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث أحدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسى وجنى وأنسى وذات وصفة وجسم وعرض إلى أبد الآباد ودهر الداهرين ، وأنا أشهد أنها بأسرها حقك وملكك وليس لا حد معك فيها شركة ومنازعة .

الفائدة العاشرة : لقائل أن يقول : التسبيح مقدم على التحميد ، لأنه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب ههنا فى وقوع البداية بالتحميد؟ والجواب أن التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن ، فان التسبيح يدل على كونه مبرأ فى ذاته وصفاته عن النقائص والآفات ، والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا إلى الخلق منعما عليهم رحيما بهم ، فالتسبيح إشارة إلى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام ، فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد أولى ، وهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية ، وأما الوجه اللائق بالقوانين الأصولية فهو أن الله تعالى لا يكون محسنا بالعباد إلا إذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم أصناف حاجات العباد ، وإلا إذا كان قادرا على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون إليه ، وإلا إذا كان غنيا عن كل الحاجات ، إذ لو لم يكن كذلك لكان إشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن دفع حاجة العبد فثبت أن كونه محسنا لا يتم إلا بعد كونه منزها عن النقائص والآفات ، فثبت أن الابتداء بقوله الحمد لله أولى من الابتداء بقوله سبحان الله .

الفائدة الحادية عشرة : الحمد لله له تعلق بالماضى وتعلق بالمستقبل ، أما تعلقه بالماضى فهو أنه يقع شكرا على النعم المتقدمة ، وأما تعلقه بالمستقبل فهو أنه يوجب تجدد النعم فى الزمان المستقبل ، لقوله تعالى (لئن شكرتم لازيدنكم) والعقل أيضا يدل عليه ، وهو أن النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة ، والقيام بالطاعة ، ثم إذا اشتغل بالشكر انفتحت على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى ، وأبواب معرفته ومحبته ، وذلك من أعظم النعم ، فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه بالماضى يغلق عنك أبواب النيران ، وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك أبواب الجنان ، فتأثيره فى الماضى سد أبواب الحجاب عن الله تعالى ؛ وتأثيره فى المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى ، ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية للعبد فى معارج معرفة الله ، ولا مفتاح لها إلا قولنا الحمد لله ، فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة .

الفائدة الثانية عشرة : الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لابد من ذكرها فى موضعها وإلا لم يحصل المقصود منها ، قيل للسرى السقطى : كيف يجب الإتيان بالطاعة ؟ قال : أنا منذ ثلاثين سنة أستغفر الله عن قولى مرة واحدة الحمد لله ، فقيل كيف ذلك؟ قال : وقع الحريق فى بغداد واحترقت الدكاكين والدور فاخبرونى ان دكانى لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه أنى فرحت

ببقاء دكانى حال احتراق دكاكين الناس وكان حق الدين والمروءة أن لا أفرح بذلك فأنا فى الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولى الحمد لله ، فثبت بهذا أن هذه الكلمة وإن كانت جليلة القدر إلا أنه يجب رعاية موضعها ، ثم إن نعم الله على العبد كثيرة ، إلا أنها بحسب القسمة الأولى محصورة فى نوعين : نعم الدنيا ، ونعم الدين ، ونعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة ، وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل إجلال هذه الكلمة من أن يذكرها فى مقابلة نعم الدنيا ، بل يجب أن لا يذكرها إلا عند الفوز بنعم الدين ، ثم نعم الدين قسمان : أعمال الجوارح ، وأعمال القلوب ، والقسم الثانى أشرف ، ثم نعم الدنيا قسمان : تارة تعتبر تلك النعم من حيث هى نعم ، وتارة تعتبر من حيث إنها عطية المنعم ، والقسم الثانى أشرف ، فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لائقا بسببه .

الفائدة الثالثة عشرة : أول كلمة ذكرها أبونا آدم هو قوله الحمد لله ، وآخر كلمة يذكرها أهل الجنة هو قولنا الحمد لله ، أما الأول فلأنه لما بلغ الروح إلى سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين ، وأما الثانى فهو قوله تعالى (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) ففاتحة العالم مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد ، فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونا بهذه الكلمة فان الإنسان عالم صغير فيجب أن تكون أحواله موافقة لأحوال العالم الكبير .

الفائدة الرابعة عشرة : من الناس من قال : تقدير الكلام قولوا الحمد لله ، وهذا عندى ضعيف ، لأن الاضمار إنما يصار اليه ليصح الكلام ، وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذى يدل عليه وجوه : (الأول) : أن قوله الحمد لله إخبار عن كون الحمد حقا له وملكا له ، وهذا كلام تام فى نفسه ، فلا حاجة إلى الاضمار . (الثانى) : أن قوله الحمد لله يدل على كونه تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب أفعاله سواء حمدوه أو لم يحمدوه ، لأن ما بالذات أعلى وأجل مما بالغير . (الثالث) : ذكروا مسئلة فى الواقعات وهى أنه لا ينبغى للوالد أن يقول لولده اعمل كذا وكذا ، لأنه يجوز أن لا يمتثل أمره فيأثم ، بل يقول إن كذا وكذا يجب أن يفعل ، ثم إذا كان الولد كريما فانه يجيبه ويطيعه ، وإن كان عاقا لم يشافهه بالرد ، فيكون اثمه أقل ، فكذلك ههنا قال الله تعالى الحمد لله فمن كان مطيعا حمده ، ومن كان عاصيا كان اثمه أقل .

الفائدة الخامسة عشرة : تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله : أما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه : الأول : أن كل من كان فعله أشرف وأكمل وكانت النعمة الصادرة عنه أعلى

وأفضل كان استحقاقه للحمد أكثر ، ولا شك أن أشرف المخلوقات هو الإيمان ، فلو كان الإيمان فعلا للعبد لكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علمنا أن الإيمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد ، الثانى : أجمعت الأمة على قولهم الحمد لله على نعمة الإيمان لو كان الإيمان فعلا للعبد وما كان فعلا لله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الإيمان باطلا فان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا له باطن قبيح لقوله تعالى (ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا) الثالث : أنا قد دللنا على أن قوله الحمد لله يدل ظاهرة على أن كل الحمد لله وأنه ليس لغير الله حمد أصلا وإنما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والإيمان أفضل النعم فوجب أن يكون الإيمان من الله ، الرابع : أن قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق ، فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على أن حاله بخلاف حال الخلق وأنه يحسن من الله ما يقبح من الخلق ، وذلك يدل على أنه تعالى مقدس عن أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق ، فقد تقبح أشياء من العباد ولا تقبح تلك الأشياء من الله تعالى ، وهذا يهدم أصول الاعتزال بالكلية . والخامس : ان عند المعتزلة أفعاله تعالى يجب أن تكون حسنة ويجب أن تكون لها صفة زائدة على الحسن ، وإلا كانت عبثا ، وذلك فى حقه محال ، والزائدة على الحسن إما أن تكون واجبة ، وإما أن تكون من باب التفضل : أما الواجب فهو مثل إيصال الثواب والعوض إلى المكلفين ، وأما الذى يكون من باب التفضل فهو مثل أنه يزيد على قدر الواجب على سبيل الاحسان ، فنقول : هذا يقدح فى كونه تعالى مستحقا للحمد ، ويبطل صحة قولنا الحمد لله ، وتقريره أن نقول : أما أداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد ألا ترى ان من كان له على غيره دين دينار فأداه فانه لا يستحق الحمد ، فلو وجب على الله فعل لكان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد ، وأما فعل التفضل فعند الخصم أنه يستفيد بذلك مزيد حمد لأنه لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد ، وإذا كان كذلك كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره ، وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقا للحمد والمدح . السادس : قوله الحمد لله يدل على أنه تعالى محمود ، فنقول : استحقاقه الحمد والمدح إما أن يكون أمرا ثابتا له لذاته أو ليس ثابتا له لذاته ، فان كان الأول امتنع أن يكون شىء من الأفعال موجبا له استحقاق المدح ، لأن ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره ، وامتنع أيضا أن يكون شىء من الأفعال موجبا له استحقاق الذم ، لأن ما ثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره ، وإذا كان كذلك لم يتقرر فى حقه تعالى وجوب شىء عليه ، فوجب أن لا يجب للعباد عليه شىء من الأعراض

والثواب ، وذلك يهدم أصول المعتزلة ، وأما القسم الثانى — وهو أن يكون استحقاق الحمد لله ليس ثابتا له لذاته — فنقول : فيلزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره ، وذلك على الله محال أما المعتزلة فقالوا : إن قوله الحمد لله لا يتم إلا على قولنا لأن المستحق للحمد على الاطلاق هو الذى لا قبيح فى فعله ، ولا جور فى أقضيته ، ولا ظلم فى أحكامه ، وعندنا أن الله تعالى كذلك ، فكان مستحقا لاعظم المحامد والمدائح ، أما على مذهب الجبرية لا قبيح إلا وهو فعله ، ولا جور إلا وهو حكمه ، ولا عبث إلا وهو صنعه ، لأنه يخلق الكفر فى الكافر ثم يعذبه عليه ، ويؤلم الحيوانات من غير أن يعوضها ، فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد ؟ وأيضا فذلك الحمد الذى يستحقه الله تعالى بسبب الإلهية إما أن يستحقه على العبد ، أو على نفسه ، فان كان الأول وجب كون العبد قادرا على الفعل ، وذلك يبطل القول بالجبر وان كان الثانى كان معناه أن الله يجب عليه أن يحمد نفسه ، وذلك باطل ، قالوا : فثبت أن القول بالحمد لله لا يصح إلا على قولنا .

شكر المنعم

الفائدة السادسة عشرة : اختلفوا فى أن وجوب الشكر ثابت بالعقل أو بالسمع : من الناس من قال : إنه ثابت بالسمع ، لقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ولقوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ومنهم من قال إنه ثابت قبل مجىء الشرع وبعد مجيئه على الاطلاق ، والدليل عليه قوله تعالى (الحمد لله) وبيانه من وجوه : الأول : أن قوله الحمد لله يدل أن هذا الحمد حقه وملكه على الاطلاق ، وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجىء الشرع . الثانى : أنه تعالى قال (الحمد لله رب العالمين) وقد ثبت فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف ، فهنا أثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه تعالى ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم ، مالكا لعاقبة أمرهم فى القيامة ، فهذا يدل على أن استحقاق الحمد إنما يحصل لكونه تعالى مربيا لهم رحمانا رحيما بهم ، وإذا كان كذلك ثبت أن استحقاق الحمد ثابت لله تعالى فى كل الأوقات سواء كان قبل مجىء النبى أو بعده .

معنى الحمد

الفائدة السابعة عشرة : يجب علينا أن نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول : تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله ، لأن قولنا الحمد لله أخبار عن حصول الحمد ، والأخبار عن الشىء مغاير للمخبر عنه ، فوجب أن يكون تحميد الله مغايرا لقولنا الحمد لله ، فنقول : حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما ، وذلك الفعل إما أن يكون

فعل القلب ، أو فعل اللسان ، أو فعل الجوارح ، أما فعل القلب فهو أن يعتقد فيه كونه موصوفا بصفات الكمال والاجلال ، وأما فعل اللسان فهو أن يذكر ألفاظا دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال . وأما فعل الجوارح فهو أن يأتى بأفعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والاجلال ، فهذا هو المراد من الحمد ، واعلم أن أهل العلم افترقوا فى هذا المقام فريقين : الفريق الاول : الذين قالوا انه لا يجوز أن يأمر الله عبيده بأن يحمدوه ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول : أن ذلك التحميد إما أن يكون بناء على انعام وصل إليهم أولا وبناء عليه ، فالأول باطل ، لأن هذا يقتضى أنه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافأة ، وذلك يقدح فى كمال الكرم ، فإن الكريم إذا أنعم لم يطلب المكافأة ، وأما الثانى فهو إتعاب للغير ابتداء ، وذلك يوجب الظلم . الثانى : قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود ، لأنه كامل لذاته ، والكامل لذاته يستحيل أن يستكمل بغيره ، فثبت أن الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر ، فوجب أن لا يكون مشروعا . الثالث : أن معنى الإيجاب هو أنه لو لم يفعل لاستحق العقاب ، فايجاب حمد الله تعالى معناه انه قال لو لم تشتغل بهذا الحمد لعاقبتك ، وهذا الحمد لانفع له فى حق الله ، فكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لأحد ، ولو تركته لعاقبتك أبد الآباد ، وهذا لا يليق بالحكم الكريم . الفريق الثانى : قالوا الاشتغال بحمد الله سوء أدب من وجوه : الأول : أنه يجرى مجرى مقابلة احسان الله بذلك الشكر القليل ، والثانى : أن الاشتغال بالشكر لا يتأتى إلا مع استحضار تلك النعم فى القلب ، واشتغال القلب بالنعم يمنعه من الاستغراق فى معرفة المنعم . الثالث : أن الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على أنه إنما أثنى عليه لأجل الفوز بتلك النعم ، وذلك يدل على أن مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم ، وهذا الرجل فى الحقيقة معبوده ومطلوبه إنما هو تلك النعمة وحظ النفس ، وذلك مقام نازل ، والله أعلم .

الفصل الثانى

فى تفسير قوله رب العالمين ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : اعلم أن الموجود إما أن يكون واجبا لذاته ، واما أن يكون ممكنا لذاته ، أما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط ، وأما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم ،

اقسام العالم وأنواع كل قسم

لأن المتكلمين قالوا : العالم كل موجود سوى الله ، وسبب تسمية هذا القسم بالعالم أن وجود كل شيء سوى الله يدل على وجود الله تعالى ، فلهذا السبب سمى كل موجود سوى الله بأنه عالم. إذا عرفت هذا فنقول : كل ما سوى الله تعالى إما أن يكون متحيزا ، وإما أن يكون صفة للمتحيز ، وإما أن لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز ، فهذه أقسام ثلاثة : (القسم الأول) المتحيز : وهو إما أن يكون قابلا للقسمه ، أو لا يكون ، فان كان قابلا للقسمة فهو الجسم ، وإن لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد ؛ أما الجسم فاما أن يكون من الأجسام العلوية أو من الأجسام السفلية ؛ أما الأجسام العلوية فهى الأفلاك والكواكب ، وقد ثبت بالشرع أشياء أخر سوى هذين القسمين ، مثل العرش والكرسى وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنه ، وأما الأجسام السفلية فهى إما بسيطة أو مركبة : أما البسيطة فهى العناصر الأربعة : واحدها : كرة الأرض بما فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة ، وثانيها : كرة الماء وهى البحر المحيط وهذه الأبحر الكبيرة الموجودة فى هذا الربع المعمور وما فيه من الأودية العظيمة التى لا يعلم عددها إلا الله تعالى ، وثالثها : كرة الهواء ، ورابعها : كرة النار . وأما الأجسام المركبة فهى النبات ، والمعادن ، والحيوان ، على كثرة أقسامها وتباين أنواعها ، وأما القسم الثانى — وهو الممكن الذى يكون صفة للمتحيزات — فهى الأعراض ، والمتكلمون ذكروا ما يقرب من أربعين جنسا من أجناس الأعراض . أما الثالث — وهو الممكن الذى لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز — فهو الأرواح ، وهى إما سفلية ، وإما علوية : أما السفلية فهى إما خيرة ، وهم صالحو الجن ، وإما شريرة خبيثة وهى مردة الشياطين . والأرواح العلوية إما متعلقة بالاجسام وهى الأرواح الفلكية ، وإما غير متعلقة بالاجسام وهى الأرواح المطهرة المقدسة ، فهذا هو الاشارة إلى تقسيم موجودات العالم ، ولو أن الإنسان كتب الف الف مجلد فى شرح هذه الأقسام لما وصل إلى أقل مرتبة من مراتب هذه الأقسام ، إلا أنه لما ثبت أن واجب الوجود لذاته واحد ، ثبت أن كل ما سواه ممكن لذاته ، فيكون محتاجا فى وجوده إلى إيجاد الواجب لذاته ، وأيضا ثبت أن الممكن حال بقائه لا يستغنى عن المبقى ، والله تعالى إله العالمين من حيث إنه هو الذى أخرجها من العدم إلى الوجود ، وهو رب العالمين من حيث إنه هو الذى يبقيها حال دوامها واستقرارها . وإذا عرفت ذلك ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين ، وكل من كان أكثر إحاطة بأحوال هذه الأقسام الثلاثة كان أكثر وقوفا على تفسير قوله رب العالمين .

الفائدة الثانية : المربى على قسمين أحدهما : أن يربى شيئا ليربح عليه المربى ، والثانى : أن يربيه ليربح المربى ، وتربية كل الخلق على القسم الأول ، لأنهم إنما يربون غيرهم ليربحوا عليه إما ثوابا أو ثناء ، والقسم الثانى هو الحق سبحانه ، كما قال : خلقتكم لتربحوا على لا لأربح عليكم فهو تعالى يربى ويحسن ، وهو بخلاف سائر المربين وبخلاف سائر المحسنين .

واعلم أن تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره ، وبيانه من وجوه : الأول : ماذكرناه أنه تعالى يربى عبيده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض أنفسهم لا لغرض غيرهم ، الثانى : أن غيره إذا ربى فبقدر تلك التربية يظهر النقصان فى خزائنه وفى ماله وهو تعالى متعال عن النقصان والضرر ، كما قال تعالى (وإن من شىء إلا عندنا خزائنه وماننزله إلابقدر معلوم) . الثالث : أن غيره من المحسنين إذا ألح الفقير عليه أبغضه وحرمه ومنعه ، والحق تعالى بخلاف ذلك ، كما قال عليه الصلاة والسلام : ان الله تعالى يحب الملحين فى الدعاء . الرابع : أن غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان لم يعط ، أما الحق تعالى فانه يعطى قبل السؤال ، ألا ترى أنه رباك حال ما كنت جنينا فى رحم الام ، وحال ما كنت جاهلا غير عاقل ، لا تحسن أن تسال منه ووقاك وأحسن اليك مع أنك ما سألته وما كان لك عقل ولا هداية . الخامس : أن غيره من المحسنين ينقطع إحسانه إما بسبب الفقر أو الغيبة أو الموت ، والحق تعالى لا ينقطع احسانه البتة . السادس : أن غيره من المحسنين يختص إحسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم أما الحق تعالى فقد وصل تربيته واحسانه إلى الكل كما قال (ورحمتى وسعت كل شىء) فثبت أنه تعالى رب العالمين ومحسن إلى الخلائق أجمعين ، فلهذا قال تعالى فى حق نفسه الحمد لله رب العالمين .

الفائدة الثالثة : ان الذى يحمد ويمدح ويعظم فى الدنيا إنما يكون كذلك لأحد وجوه أربعة : إما لكونه كاملا فى ذاته وفى صفاته منزها عن جميع النقائص والآفات وإن لم يكن منه إحسان اليك ، واما لكونه محسنا اليك ومنعما عليك ، واما لأنك ترجو وصول إحسانه اليك فى المستقبل من الزمان ، واما لأجل أنك تكون خائفا من قهره وقدرته وكمال سطوته ، فهذه الحالات هى الجهات الموجبة للتعظيم ، فكأنه سبحانه وتعالى يقول : ان كنتم ممن يعظمون الكمال الذاتى فاحمدونى فانى إله العالمين ، وهو المراد من قوله الحمد لله ، وان كنتم ممن تعظمون الاحسان فأنا رب العالمين ، وان كنتم تعظمون للطمع فى المستقبل فأنا الرحمن الرحيم ، وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين .

الفائدة الرابعة : وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ، ونحن نذكر منها أمثلة : المثال الأول : لما وقعت قطرة النطفة من صلب الأب إلى رحم الأم فانظر كيف أنها صارت علقة أولا ، ثم مضغة ثانيا ، ثم تولدت منها أعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والأوتار والأوردة والشرايين ، ثم اتصل البعض بالبعض ، ثم حصل فى كل واحد منها نوع خاص من أنواع القوى ، فحصلت القوة الباصرة فى العين ، والسامعة فى الأذن ، والناطقة فى اللسان ، فسبحان من أسمع بعظم ، وبصر بشحم ، وأنطق بلحم ، واعلم أن كتاب التشريح لبدن الإنسان مشهور ، وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد . المثال الثانى : أن الحبة الواحدة إذا وقعت فى الأرض فاذا وصلت نداوة الارض اليها انتفخت ولا تنشق من شىء من الجوانب إلا من أعلاها وأسفلها ، مع أن الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب : أما الشق الأعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من من الشجرة ؛ وأما الشق الأسفل فيخرج منه الجزء الغائص فى الأرض ، وهو عروق الشجرة ، فأما الجزء الصاعد فبعد صعوده يحصل له ساق ، ثم ينفصل من ذلك الساق أغصان كثيرة ، ثم يظهر على تلك الأغصان الأنوار أولا ، ثم الثمار ثانيا ، ويحصل لتلك الثمار أجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهى القشور ثم اللبوب ثم الأدهان ، وأما الجزء الغائص من الشجرة فان تلك العروق تنتهى إلى أطرافها ؛ وتلك الأطراف تكون فى اللطافة كأنها مياه منعقدة ، ومع غاية لطافتها فانها تغوص فى الأرض الصلبة الخشنة ، وأودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الأجزاء اللطيفة من الطين إلى نفسها ، والحكمة فى كل هذه التدبيرات تحصيل مايحتاج العبد اليه من الغذاء والادام والفواكه والأشربة والأدوية ، كما قال تعالى (إنا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا ـ الآيات) . المثال الثالث : أنه وضع الأفلاك والكواكب بحيث صارت أسبابا لحصول مصالح العباد ، فخلق الليل ليكون سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق ، (وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر) واقرأ قوله (ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا ــ إلى آخر الآية) واعلم أنك إذا تأملت فى عجائب أحوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن فى خلق الانسان قضى صريح عقلك بأن أسباب تربية الله كثيرة ، ودلائل رحمته لائحة ظاهرة ، وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار أسرار قوله الحمد لله رب العالمين .

الفائدة الخامسة : أضاف الحمد إلى نفسة فقال تعالى الحمد لله ، ثم أضاف نفسه إلى العالمين

والتقدير : إنى أحب الحمد فنسبته إلى نفسى بكونه ملكا لى ثم لما ذكرت نفسى عرفت نفسى بكونى ربا للعالمين ، ومن عرف ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر أحسن الصفات وأكملها ، وذلك يدل على أن كونه ربا للعالمين أكمل الصفات ، والأمر كذلك ؛ لأن أكمل المراتب أن يكون تاما ، وفوق التمام ، فقولنا الله يدل على كونه واجب الوجود لذاته فى ذاته وبذاته وهو التمام ، وقوله رب العالمين معناه أن وجود كل ما سواه فائض عن تربيته وإحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام .

الفائدة السادسة : أنه يملك عبادا غيرك كما قال (وما يعلم جنود ربك إلا هو) وأنت ليس لك رب سواه ، ثم أنه يربيك كأنه ليس له عبد سواك وأنت تخدمه كأن لك ربا غيره ، فما أحسن هذه التربية أليس أنه يحفظك فى النهار عن الآفات من غير عوض ، وبالليل عن المخافات من غير عوض ؟؟ واعلم أن الحراس يحرسون الملك كل ليلة ، فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل يحرسونه عن أن تنزل به البليات ؟ أما الحق تعالى فانه يحرسه من الآفات ، ويصونه من المخافات ؛ بعد أن كان قد زج أول الليل فى أنواع المحظورات وأقسام المحرمات والمنكرات ، فما أكبر هذه التربية وما أحسنها ، أليس من التربية أنه صلى الله عليه وسلم قال : الآدمى بنيان الرب ، ملعون من هدم بنيان الرب ؛ فلهذا المعنى قال تعالى (قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن) ما ذاك إلا الملك الجبار ، والواحد القهار ، ومقلب القلوب والأبصار ، والمطلع على الضمائر والأسرار .

الفائدة السابعة : قالت القدرية : إنما يكون تعالى ربا للعالمين ومربيا لهم لو كان محسنا اليهم دافعا للمضار عنهم ، أما إذا خلق الكفر فى الكافر ثم يعذبه عليه ؛ ويأمر بالإيمان ثم يمنعه منه ؛ لم يكن رباً ولا مربياً ، بل كان ضاراً ومؤذياً ، وقالت الجبرية : إنما سيكون رباً ومربياً لو كانت النعمة صادرة منه والالطاف فائضة من رحمته ، ولما كان الايمان أعظم النعم وأجلها وجب أن يكون حصولها من الله تعالى ليكون ربا للعالمين إليهم محسنا بخلق الايمان فيهم .

الفائدة الثامنة : قولنا «الله» أشرف من قولنا «رب» على ما بينا ذلك بالوجوه الكثيرة فى تفسير أسماء الله تعالى ، ثم أن الداعى فى أكثر الأمر يقول : يارب ، يارب ، والسبب فيه النكت والوجوه المذكورة فى تفسير أسماء الله تعالى فلا نعيدها .

الفصل الثالث

فى تفسير قوله الرحمن الرحيم ، وفيه فوائد

تفسير
(الرحمن الرحيم)

الفائدة الأولى : الرحمن : هو المنعم بمالا يتصور صدور جنسه من العباد ، والرحيم : هو المنعم بما يتصور جنسه من العباد ، حكى عن إبراهيم بن أدهم أنه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المائدة ، فنزل غراب وسلب رغيفا ، فاتبعته تعجبا ، فنزل فى بعض التلال ، وإذا هو برجل مقيد مشدود اليدين فالقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه . وروى ذى النون أنه قال : كنت فى البيت إذ وقعت ولولة فى قلبى ، وصرت بحيث ما ملكت نفسى ، فخرجت من البيت وانتهيت إلى شط النيل ، فرأيت عقربا قويا يعدو فتبعته فوصل إلى طرف النيل فرأيت ضفدعا واقفا على طرف الوادى ، فوثب العقرب على ظهر الضفدع وأخذ الضفدع يسبح ويذهب ، فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع إلى الطرف الآخر من النيل ، ونزل العقرب من ظهره ، وأخذ يعدو فتبعته ، فرأيت شابا نائما تحت شجرة ، ورأيت أفعى يقصده فلما قربت الأفعى من ذلك الشاب وصل العقرب إلى الأفعى فوثب العقرب على الأفعى فلدغه ، والأفعى أيضا لدغ العقرب ، فماتا معا ، وسلم ذلك الإنسان منهما . ويحكى أن ولد الغراب كما يخرج من قشر البيضة يخرج من غير ريش فيكون كأنه قطعة لحم أحمر ، والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته ، ثم ان البعوض يجتمع عليه لأنه يشبه قطعة لحم ميت ، فإذا وصلت البعوض إليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ، ولا يزال على هذه الحال إلى أن يقوى وينبت ريشه ويخفى لحمه تحت ريشه ، فعند ذلك تعود أمه إليه ، ولهذا السبب جاء فى أدعية العرب : يا رازق النعاب فى عشه ، فظهر بهذه الأمثلة أن فضل الله عام ، واحسانه شامل ، ورحمته واسعة .

واعلم أن الحوادث على قسمين : منه ما يظن أنه رحمة مع أنه لا يكون كذلك ، بل يكون فى الحقيقة عذابا ونقمة ، ومنه ما يظن فى الظاهر أنه عذاب ونقمة ، مع أنه يكون فى الحقيقة فضلا وإحسانا ورحمة : أما القسم الأول : فالوالد إذا أهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعلم ، فهذا فى الظاهر رحمة وفى الباطن نقمة . وأما القسم الثانى كالوالد إذا حبس ولده فى المكتب وحمله على التعلم فهذا فى الظاهر نقمة ، وفى الحقيقة رحمة ، وكذلك

الإنسان إذا وقع فى يده الآكلة فاذا قطعت تلك اليد فهذا فى الظاهر عذاب ، وفى الباطن راحة ورحمة ، فالأبله يغتر بالظواهر ، والعاقل ينظر فى السرائر .

إذا عرفت هذا فكل ما فى العالم من محنة وبلية وألم ومشقة فهو وإن كان عذابا وألما فى الظاهر إلا أنه حكمة ورحمة فى الحقيقة ، وتحقيقه ما قيل فى الحكمة : إن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فالمقصود من التكاليف تطهير الأرواح عن العلائق الجسدانية كما قال تعالى (ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم) والمقصود من خلق النار صرف الأشرار إلى أعمال الأبرار ، وجذبها من دار الفرار إلى دار القرار ، كما قال تعالى (ففروا إلى الله) وأقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام ، فان موسى كان يبنى الحكم على ظواهر الأمور فاستنكر تخريق السفينة وقتل الغلام وعمارة الجدار المائل ، وأما الخضر فإنه كان يبنى أحكامه على الحقائق والأسرار فقال (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا ، وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا ، فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة وأقرب رحما ، وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك) فظهر بهذه القصة أن الحكيم المحقق هو الذى يبنى أمره على الحقائق لا على الظاهر ، فإذا رأيت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم ان تحته أسرارا خفية وحكما بالغة ، وأن حكمته ورحمته اقتضت ذلك ، وعند ذلك يظهر لك أثر من بحار أسرار قوله الرحمن الرحيم .

الفائدة الثانية : الرحمن : اسم خاص بالله ، والرحيم : ينطلق عليه وعلى غيره .

فإن قيل : فعلى هذا : الرحمن أعظم : فلم ذكر الأدنى بعد ذكر الأعلى ؟

والجواب : لأن الكبير العظيم لا يطلب منه الشىء الحقير اليسير ، حكى أن بعضهم ذهب إلى بعض الأكابر فقال : جئتك لمهم يسير فقال : اطلب للمهم اليسير رجلا يسيرا ، كأنه تعالى يقول : لو اقتصرت على ذكر الرحمن لاحتشمت عنى ولتعذر عليك سؤال الأمور اليسيرة ، ولكن كما علمتنى رحمانا تطلب منى الأمور العظيمة ، فأنا أيضا رحيم ؛ فاطلب منى شراك نعلك وملح قدرك ، كما قال تعالى لموسى : « ياموسى سلنى عن ملح قدرك وعلف شاتك » .

الفائدة الثالثة : وصف نفسه بكونه رحمانا رحيما ، ثم إنه أعطى مريم عليها السلام رحمة واحدة حيث قال (ورحمة منا وكان أمرا مقضيا) فتلك الرحمة صارت سببا لنجاتها من توبيخ

الكفار الفجار ، ثم أنا نصفه كل يوم أربعة وثلاثين مرة أنه رحمن وأنه رحيم ، وذلك لأن الصلوات سبع عشرة ركعة ، ويقرأ لفظ الرحمن الرحيم فى كل ركعه مرتين مرة فى بسم الله الرحمن الرحيم) ومرة فى قوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم) فلما صار ذكر الرحمة مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروهات أفلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار؟

الفائدة الرابعة : أنه تعالى رحمن لأنه يخلق مالا يقدر العبد عليه ، رحيم لأنه يفعل مالا يقدر العبد على جنسه ، فكأنه تعالى يقول : أنا رحمن لأنك تسلم الى نطفة مذرة فاسلمها اليك صورة حسنة ، كما قال تعالى (وصوركم فأحسن صوركم) وأنا رحيم لأنك تسلم إلى طاعة ناقصة فأسلم اليك جنة خالصة .

الفائدة الخامسة : روى أن فتى قربت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة أن لا إله إلا الله فاتوا النبى صلى الله عليه وسلم وأخبروه به ، فقام ودخل عليه ، وجعل يعرض عليه الشهادة وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبى صلى الله عليه وسلم : أما كان يصلى ؟ أما كان يصوم ؟ أما كان يزكى ؟ فقالوا : بلى ، فقال هل عق والديه ؟ فقالوا بلى ، فقال عليه السلام : هاتوا بامة ، فجاءت وهى عجوز عوراء فقال عليه السلام : هلا عفوت عنه ، فقالت : لا أعفو لأنه لطمنى ففقأ عينى ، فقال عليه السلام : هاتوا بالحطب والنار ، فقالت وما تصنع بالنار ؟ فقال عليه السلام : أحرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل بك ، فقالت عفوت عفوت ، أللنار حملته تسعة أشهر ؟ أللنار أرضعته سنتين ؟ فاين رحمة الأم ؟ فعند ذلك انطلق لسانه ،وذكر أشهد أن لا إله إلا الله ، والنكتة أنها كانت رحيمة وماكانت رحمانة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ماجوزت الاحراق بالنار ، فالرحمن الرحيم الذى لم يتضرر بجنايات عبيده مع عنايته بعباده كيف يستجيز أن يحرق المؤمن الذى واظب على شهادة أن لا إله إلا الله سبعين سنة بالنار ؟

الفائدة السادسة : لقد اشتهر أن النبى عليه السلام لما كسرت رباعيته قال : اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون ، فظهر أنه يوم القيامة يقول : أمتى ، أمتى ، فهذا كرم عظيم منه فى الدنيا وفى الآخرة ، وإنما حصل فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فاذا كان أثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم ؟ وأيضا روى أنه عليه السلام قال : اللهم اجعل حساب أمتى على يدى ، ثم إنه امتنع عن الصلاة على الميت لأجل أنه كان مديونا بدرهمين ، وأخرج عائشة

عن البيت بسبب الافك فكأنه تعالى قال له أن لك رحمة واحدة وهى قوله (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) والرحمة الواحدة لا تكفى فى إصلاح عالم المخلوقات ، فذرنى وعبيدى واتركى وأمتك فانى أنا الرحمن الرحيم ، فرحمتى لا نهاية لها ، ومعصيتهم متناهية ، والمتناهى فى جنب غير المتناهى يصير فانيا ، فلا جرم معاصى جميع الخلق تفنى فى بحار رحمتى ، لأنى أنا الرحمن الرحيم .

الفائدة السابعة : قالت القدرية : كيف يكون رحمانا رحيما من خلق الخلق للنار ولعذاب الأبد ؟ وكيف يكون رحمانا رحيما من يخلق الكفر فى الكافر ويعذبه عليه ؟ وكيف يكون رحمانا رحيما من أمر بالإيمان ثم صد ومنع عنه ؟ وقالت الجبرية : أعظم أنواع النعمة والرحمة هو الإيمان فلو لم يكن الإيمان من الله بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد أولى منه بالله ، والله أعلم .

الفصل الرابع

فى تفسير قوله مالك يوم الدين ، وفيه فوائد

تفسير (مالك يوم الدين)

الفائدة الأولى : قوله مالك يوم الدين ، أى : مالك يوم البعث والجزاء ، وتقريره أنه لابد من الفرق بين المحسن والمسىء ، والمطيع والعاصى ، والموافق والمخالف ، وذلك لا يظهر إلا فى يوم الجزاء كما قال تعالى (ليجزى الذين أساؤا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) وقال تعالى (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) وقال (ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) واعلم أن من سلط الظالم على المظلوم ثم إنه لا ينتقم منه فذاك إما للعجز أو للجهل أو لكونه راضيا بذلك الظلم ، وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال ، فوجب أن ينتقم للمظلومين من الظالمين ، ولما لم يحصل هذا الإنتقام فى دار الدنيا وجب أن يحصل فى دار الآخرى بعد دار الدنيا ، وذلك هو المراد بقوله (مالك يوم الدين) وبقوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره — الآية) روى أنه يجاء برجل يوم القيامة فينظر فى أحوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة ، فيأتيه النداء ، يا فلان ادخل الجنة بعملك ، فيقول : إلهى ، ماذا عملت ؟ فيقول الله تعالى : ألست لما كنت نائما تقلبت من جنب إلى جنب ليلة كذا فقلت فى خلال ذلك « الله » ثم غلبك النوم فى الحال فنسيت

ذلك ، أما أنا فلا تأخذني سنة ولا نوم فما نسيت ذلك ، وأيضا يؤتى برجل وتوزن حسناته وسيئاته فتخف حسناته فتأتيه بطاقة فتثقل ميزانه فاذا فيها شهادة أن لا إله إلا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره .

واعلم أن الواجبات على قسمين : حقوق الله تعالى ، وحقوق العباد : أما حقوق الله تعالى فمبناها على المسامحة لأنه تعالى غنى عن العالمين ، وأما حقوق العباد فهى التى يجب الاحتراز عنها .

روى أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان له على بعض المجوس مال فذهب إلى داره ليطالبه به ، فلما وصل إلى باب داره وقع على نعله نجاسة ، فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط دار المجوسى فتحير أبو حنيفة وقال : إن تركتها كان ذلك سببا لقبح جدار هذا المجوسى ، وإن حككتها انحدر التراب من الحائط ، فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها : قولى لمولاك ان أبا حنيفة بالباب ، فخرج اليه وظن أنه يطالبه بالمال ، فأخذ يعتذر ، فقال أبو حنيفة رضى الله عنه ، ههنا ما هو أولى ، وذكر قصة الجدار ، وأنه كيف السبيل إلى تطهيره فقال المجوسى : فأنا أبدأ بتطهير نفسى فأسلم فى الحال ، والنكتة فيه أن أبا حنيفة لما احترز عن ظلم المجوسى فى ذلك القدر القليل من الظلم فلأجل تركه ذلك انتقل المجوسى من الكفر إلى الإيمان ، فمن احترز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى .

الفائدة الثانية : اختلف القراء فى هذه الكلمة ، فمنهم من قرأ مالك يوم الدين . ومنهم من قرأ ملك يوم الدين . حجة من قرأ مالك وجوه : الأول : أن فيه حرفا زائدا فكانت قراءته أكثر ثوابا . الثانى : أنه يحصل فى القيامة ملوك كثيرون ، أما المالك الحق ليوم الدين فليس إلا الله . الثالث : المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما أن الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد تنفك كل واحدة منهما عن الأخرى إلا أن المالكية سبب لاطلاق التصرف ، والملكية ليست كذلك فكان المالك أولى . الرابع : ان الملك ملك للرعية ، والمالك مالك للعبيد ، والعبد أدون حالا من الرعية ، فوجب أن يكون القهر فى المالكية أكثر منه فى الملكية ، فوجب أن يكون المالك أعلى حالا من الملك ، الخامس : أن الرعية يمكنهم إخراج أنفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار أنفسهم ، أما المملوك فلا يمكنه إخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه ، فثبت أن القهر فى المالكية أكمل منه فى الملكية . السادس : أن الملك يجب عليه رعاية حال الرعية ، قال عليه الصلاة والسلام

وكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، ولا يجب على الرعية خدمة الملك . أما المملوك فانه يجب عليه خدمة المالك وأن لا يستقل بأمر إلا بإذن مولاه ، حتى إنه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة وإذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا ، وإن نوى مولاه الاقامة صار هو مقيما ؛ فعلمنا أن الانقياد والخضوع فى المملوكية أتم منه فى كونه رعية ، فهذه هى الوجوه الدالة على أن المالك أكمل من الملك .

وحجة من قال أن الملك أولى من المالك وجوه : الأول : أن كل واحد من أهل البلد يكون مالكا أما الملك لا يكون إلا أعظم الناس وأعلاهم فكان الملك أشرف من المالك . الثانى : أنهم أجمعوا على أن قوله تعالى (قل أعوذ برب الناس ملك الناس) لفظ الملك فيه متعين ، ولولا أن الملك أعلى حالا من المالك وإلا لم يتعين ، الثالث : الملك أولى لأنه أقصر ، والظاهر أنه يدرك من الزمان ما تذكر فيه هذه الكلمة بتمامها ، بخلاف المالك فانها أطول ، فاحتمل أن لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة ، هكذا نقل عن أبى عمرو ، وأجاب الكسائى بأن قال : إنى أشرع فى ذكر هذه الكلمة فان لم أبلغها فقد بلغتها حيث عزمت عليها ، نظيره فى الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم فى أيام رمضان لا يجزيه ، لأنه فى هذا اليوم مشتغل بصوم هذا اليوم ، فاذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلا للأمل ، أما إذا نوى بعد غروب الشمس فانه يجزيه ؛ لأنه وان كان ذلك تطويلا للأمل إلا أنه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس ، ويجوز أن يموت فى تلك الليلة ، فيقول : ان لم أبلغ إلى اليوم فلا أقل من أكون على عزم الصوم ، كذا ههنا يشرع فى ذكر قوله مالك فان تممها فذاك وإن لم يقدر على اتمامها كان عازما على الاتمام وهو المراد .

ثم نقول : انه يتفرع على كونه ملكا أحكام ، وعلى كونه مالكا احكام أخر .

اما الأحكام المتفرعة على كونه ملكا فوجوه : الأول : ان السياسات على أربعة أقسام سياسة الملاك ؛ وسياسة الملوك ، وسياسة الملائكة ، وسياسة ملك الملوك : فسياسة الملوك اقوى من سياسة الملاك ؛ لأنه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقاومون ملكا واحدا ، الا ترى ان السيد لا يملك إقامة الحد على مملوكه عند أبى حنيفة وأجمعوا على أن الملك يملك إقامة الحدود على الناس ، وأما سياسة الملائكة فهى فوق سياسات الملوك ؛ لأن عالما من اكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد ، واما سياسة ملك الملوك فانها فوق سياسات الملائكة ، ألا ترى إلى قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا

من أذن له الرحمن وقال صوابا) وقوله (تعالى من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه) وقال فى صفة الملائكة (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) فيا أيها الملوك لا تغتروا بما لكم من المال والملك فانكم أسراء فى قبضة قدرة مالك يوم الدين ويا أيها الرعية إذا كنتم تخافون سياسة الملك أفما تخافون سياسة ملك الملوك الذى هو مالك يوم الدين .

الحكم الثانى : من أحكام كونه تعالى ملكا أنه ملك لا يشبه سائر الملوك لأنهم إن تصدقوا بشىء انتقص ملكهم ، وقلت خزائنهم ؛ أما الحق سبحانه وتعالى فملكه لا ينتقص بالعطاء والاحسان ، بل يزداد ، بيانه أنه تعالى إذا أعطاك ولدا واحدا لم يتوجه حكمه إلا على ذلك الولد الواحد ، أما لو أعطاك عشرة من الأولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل ، فثبت أنه تعالى كلما كان أكثر عطاء كان أوسع ملكا . الحكم الثالث : من أحكام كونه ملكا كمال الرحمة ، والدليل عليه آيات : إحداها : ما ذكر فى هذه السورة من كونه ربا رحمانا رحيما وثانيها : قوله تعالى (هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم) ثم قال بعده (هو الله الذى لا إله إلا هو الملك) ثم ذكر بعده كونه قدوسا عن الظلم والجور ، ثم ذكر بعده كونه سلاما ، وهو الذى سلم عباده من ظلمه وجوره ، ثم ذكر بعده كونه مؤمنا ، وهو الذى يؤمن عبيده عن جوره وظلمه ، فثبت أن كونه ملكا لا يتم إلا مع كمال الرحمة . وثالثها : قوله تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) لما أثبت لنفسه الملك أردفه بأن وصف نفسه بكونه رحمانا ، يعنى إن كان ثبوت الملك له فى ذلك اليوم يدل على كمال القهر ، فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة . ورابعها : قوله تعالى (قل أعوذ برب الناس ملك الناس) فذكر أولا كونه ربا للناس ثم أردفه بكونه ملكا للناس ، وهذه الآيات دالة على أن الملك لا يحسن ولا يكمل إلا مع الاحسان والرحمة ، فيا أيها الملوك اسمعوا هذه الآيات وارحموا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة فى الملك على ملك الله تعالى . الحكم الرابع : للملك أنه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج فى العالم وحصل الاضطراب والتشويش ودعا ذلك إلى تخريب العالم وفناء الخلق ، فلما شاهدتم أن مخالفة الملك المجازى تفضى آخر الأمر إلى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا إلى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تأثيرها فى زوال المصالح وحصول المفاسد ؟ وتمام تقريره أنه تعالى بين أن الكفر سبب لخراب العالم ، قال تعالى (تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هذا أن دعوا للرحمن ولدا) وبين أن طاعته سبب للمصالح قال تعالى (وأمر أهلك بالصلاة

واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى) فيا أيها الرعية كونوا مطيعين لملوككم ، ويا أيها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى تنتظم مصالح العالم . الحكم الخامس : أنه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين أظهر للعالمين كمال عدله فقال (وما ربك بظلام للعبيد) ثم بين كيفية العدل فقال (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا) فظهر بهذا ان كونه ملكا حقا ليوم الدين إنما يظهر بسبب العدل ، فان كان الملك المجازى عادلا كان ملكا حقا وإلا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حقا حصل من بركة عدله الخير والراحة فى العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم .

يروى أن أنوشروان خرج إلى الصيد يوما ، وأوغل فى الركض ، وانقطع عن عسكره واستولى العطش عليه ، ووصل إلى بستان ، فلما دخل ذلك البستان رأى أشجار الرمان فقال لصبى حضر فى ذلك البستان : أعطنى رمانة واحدة ، فأعطاه رمانة فشقها وأخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء كثير فشربه ، وأعجبه ذلك الرمان فعزم على أن يأخذ ذلك البستان من مالكه ثم قال لذلك الصبى : أعطنى رمانة أخرى ، فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده عفصا مؤذيا ، فقال : أيها الصبى لم صار الرمان هكذا ؟ فقال الصبى : لعل ملك البلد عزم على الظلم ، فلأجل شؤم ظلمه صار الرمان هكذا ، فتاب انوشروان فى قلبه عن ذلك الظلم ، وقال لذلك الصبى : أعطنى رمانة أخرى ، فاعطاه فعصرها فوجدها أطيب من الرمانة الأولى ، فقال للصبى : لم بدلت هذه الحالة ؟ فقال الصبى : لعل ملك البلد تاب عن ظلمه ، فلما سمع أنوشروان هذه القصة من ذلك الصبى وكان مطابقة لأحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم ، فلا جرم بقى اسمه مخلداً فى الدنيا بالعدل ، حتى إن من الناس من يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : ولدت فى زمن الملك العادل .

أما الأحكام المفرعة على كونه مالكا فهى أربعة : الحكم الأول : قراءة المالك أرجى من قراءة الملك ؛ لأن أقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وأن ينجو الإنسان منه رأسا برأس ، أما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكأنه تعالى يقول : أنا مالككم فعلى طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم . الحكم الثانى : الملك وان كان أغنى من المالك غير أن الملك يطمع فيك والمالك أنت تطمع فيه ، وليست لنا طاعات ولا خيرات فلا يريد أن يطلب منا يوم القيامة أنواع الخيرات والطاعات ، بل يريد أن نطلب منه يوم القيامة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل ، فلهذا السبب قال الكسائى : اقرأ مالك

يوم الدين؛ لأن هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة. الحكم الثالث: أن الملك إذا عرض عليه العسكر لم يقبل إلا من كان قوى البدن صحيح المزاج، أما من كان مريضا فإنه يردة ولا يعطيه شيئا من الواجب، أما المالك إذا كان له عبد فإن مرض عالجه وان ضعف أعانه وان وقع فى بلاء خلصه، فالقراءة بلفظ المالك أوفق للمذنبين والمساكين. الحكم الرابع: الملك له هيبة وسياسية، والمالك له رأفة ورحمة، واحتياجنا إلى الرأفة والرحمة أشد من احتياجنا إلى الهيبة والسياسة.

الفائدة الثالثة: الملك عبارة عن القدرة، فكونه مالكا وملكا عبارة عن القدرة، ههنا بحث: وهو أنه تعالى اما أن يكون ملكا للموجودات أو للمعدومات، والأول باطل، لأن إيجاد الموجودات محال فلا قدرة لله على الموجودات إلا بالاعدام، وعلى هذا التقرير فلا مالك إلا للعدم، والثانى باطل أيضا؛ لأنه يقتضى أن تكون قدرته وملكه على العدم ويلزم أن يقال: إنه ليس لله فى الموجودات مالكية ولا ملك وهذا بعيد.

والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات، وملكها، بمعنى أنه تعالى قادر على نقلها من الوجود إلى العدم، أو بمعنى أنه قادر على نقلها من صفة إلى صفة، وهذه القدرة ليست إلا لله تعالى، فالملك الحق هو الله سبحانه وتعالى، إذا عرفت أنه الملك الحق فنقول: إنه الملك ليوم الدين وذلك لأن القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست إلا لله، والعلم بتلك الأجزاء المتفرقة من أبدان الناس ليس إلا لله، فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا يتأتى إلا بعلم متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بجميع الممكنات، ثبت أنه لا مالك ليوم الدين إلا الله، وتمام الكلام فى هذا الفصل متعلق بمسئلة الحشر والنشر.

فان قيل: إن المالك لا يكون مالكا للشىء إلا إذا كان المملوك موجودا، والقيامة غير موجودة فى الحال، فلا يكون الله مالكا ليوم الدين، بل الواجب أن يقال: مالك يوم الدين، بدليل أنه لو قال: أنا قاتل زيد، فهذا إقرار، ولو قال أنا قاتل زيدا بالتنوين كان تهديدا ووعيدا.

قلنا: الحق ما ذكرتم، إلا أن قيام القيامة لما كان أمرا حقا لا يجوز الاخلال فى الحكمة جعل وجود القيامة كالأمر القائم فى الحال الحاصل فى الحال، وأيضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة فى الحال فزال السؤال.

الفائدة الرابعة: أنه تعالى ذكر فى هذه السورة من أسماء نفسه خمسة: الله، والرب، والرحمن

والرحيم ، والمالك . والسبب فيه كأنه يقول: خلقتك أولا فأنا إله . ثم ربيتك بوجوه النعم فأنا رب ، ثم عصيت فسترت عليك فانا رحمن ؛ ثم تبت فغفرت لك فانا رحيم ، ثم لا بد من إيصال الجزاء إليك فانا مالك يوم الدين .

فإن قيل : إنه تعالى ذكر الرحمن الرحيم فى التسمية مرة واحدة ، وفى السورة مرة ثانية فالتكرير فيهما حاصل وغير حاصل فى الأسماء الثلاثة فما الحكمة ؟

قلنا : التقدير كأنه قيل : اذكر أنى إله ورب مرة واحدة ، واذكر أنى رحمن رحيم مرتين لتعلم أن العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الأمور ، ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكأنه قال : لا تغتروا بذلك فإنى مالك يوم الدين ، ونظيره قوله تعالى (غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول) .

الفائدة الخامسة : قالت القدرية : إن كان خالق أعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء ؛ لأن ثواب الرجل على مالم يعمله عبث ، وعقابه على مالم يعمله ظلم ، وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين ، وقالت الجبرية : لو لم تكن أعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها ، ولما أجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد ولأعمالهم ؛ علمنا أنه خالق لها مقدر لها ، والله أعلم .

الفصل الخامس

فى تفسير قوله إياك نعبد وإياك نستعين ، وفيه فوائد

معنى قوله (إياك نعبد وإياك نستعين)

الفائدة الأولى : العبادة عبارة عن الفعل الذى يؤتى به لغرض تعظيم الغير ، وهو مأخوذ من قولهم : طريق معبد ، أى مذلل ، واعلم أن قولك إياك نعبد معناه لا أعبد أحد سواك ، والذى يدل على هذا الحصر وجوه : الأول : أن العبادة عبارة عن نهاية التعظيم ، وهى لا تليق إلا بمن صدر عنه غاية الانعام ، وأعظم وجوه الانعام الحياة التى تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به ، فالمرتبة الأولى — وهى الحياة التى تفيد المكنة من الانتفاع — وإليها الإشارة بقوله تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) وقوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم — الآية) والمرتبة الثانية — وهى خلق المنتفع به — وإليها الإشارة بقوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) ولما كانت المصالح الحاصلة فى هذا العالم السفلى إنما

تنتظم بالحركات الفلكية على سبيل إجراء العادة لا جرم أتبعه بقوله (ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم) فثبت بما ذكرنا أن كل النعم حاصل بإيجاد الله تعالى ، فوجب أن لا تحسن العبادة إلا لله تعالى ، فلهذا المعنى قال إياك نعبد ، فان قوله إياك نعبد يفيد الحصر . الوجه الثانى : فى دلائل هذا الحصر والتعيين : وذلك لأنه تعالى سمى نفسه ههنا بخمسة أسماء : الله ، والرب ، والرحمن ، والرحيم ، ومالك يوم الدين ، وللعبد أحوال ثلاثة الماضى والحاضر ، والمستقبل : أما الماضى فقد كان معدوما محضا كما قال تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) وكان ميتا فأحياه الله تعالى كما قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) وكان جاهلا فعلمه الله كما قال (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) والعبد إنما انتقل من العدم إلى الوجود ومن الموت إلى الحياة ومن العجز إلى القدرة ومن الجهل إلى العلم لأجل أن الله تعالى كان قديما أزليا ، فبقدرته الأزلية وعلمه الأزلى أحدثه ونقله من العدم إلى الوجود فهو اله لهذا المعنى ، وأما الحال الحاضرة للعبد فحاجته شديدة لأنه كلما كان معدوما كان محتاجا الى الرب الرحمن الرحيم ، أما لما دخل فى الوجوه انفتحت عليه أبواب الحاجات وحصلت عنده أسباب الضرورات ، فقال الله تعالى : أنا إله لأجل أنى أخرجتك من العدم إلى الوجود ، أما بعد أن أصرت موجودا فقد كثرت حاجاتك إلى فأنا رب رحمن رحيم ، وأما الحال المستقبلة للعبد فهى حال ما بعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هى قوله مالك يوم الدين ، فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الأحوال الثلاثة للعبد فظهر أن جميع مصالح العبد فى الماضى والحاضر والمستقبل لايتم ولا يكمل إلا بالله وفضله وإحسانه ، فلما كان الأمر كذلك وجب أن لا يشتغل العبد بعبادة شىء إلا بعبادة الله تعالى ، فلا جرم قال العبد إياك نعبد وإياك نستعين على سبيل الحصر . الوجه الثالث : فى دليل هذا الحصر ، وهو أنه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادرا عالما محسنا جوادا كريما حليما ، وأما كون غيره كذلك فمشكوك فيه ؛ لأنه لا أثر يضاف إلى الطبع والفلك والكواكب والعقل والنفس إلا ويحتمل اضافته إلى قدرة الله تعالى ، ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانتساب مشكوكا فيه ، فثبت أن العلم بكون الاله تعالى معبودا للخلق أمر يقينى ، وأما كون غيره معبودا للخلق فهو أمر مشكوك فيه ، والأخذ باليقين أولى من الأخذ بالشك ، فوجب طرح المشكوك والأخذ بالمعلوم وعلى هذا لا معبود إلا الله تعالى فلهذا المعنى قال إياك نعبد وإياك نستعين . الوجه الرابع : أن العبودية ذلة ومهانة إلا

أنه كلما كان المولى أشرف وأعلى كانت العبودية به أهنأ وأمرأ ، ولما كان الله تعالى أشرف الموجودات وأعلاها فكانت عبوديته أولى من عبودية غيره ، وأيضا قدرة الله تعالى أعلى من قدرة غيره وعلمه أكمل من علم غيره وجوده أفضل من جود غيره ، فوجب القطع بأن عبوديته أولى من عبودية غيره ، فلهذا السبب قال إياك نعبد وإياك نستعين . الوجه الخامس : أن كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وكل ما كان ممكنا لذاته كان محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير ، والشيء مالم يكن غنيا فى ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغنى لذاته هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله تعالى ، فمستحق العبادات هو الله تعالى ، فلهذا السبب قال إياك نعبد وإياك نستعين . الوجه السادس : استحقاق العبادة يستدعى قدرة الله تعالى بأن يمسك سماء بلا علاقة ، وأرضا بلا دعامة ، ويسير الشمس والقمر ، ويسكن القطبين ، ويخرج من السحاب تارة النار وهو البرق ، وتارة الهواء وهى الريح ، وتارة الماء وهو المطر ، واما فى الأرض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر ، وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجمد ، ثم جعل فى الأرض أجساما مقيمة لا تسافر وهى الجبال ؛ وأجساما مسافرة لا تقيم وهى الأنهار ، وخسف بقارون فجعل الأرض فوقه ، ورفع محمدا عليه الصلاة والسلام فجعل قاب قوسين تحته ، وجعل الماء نارا على قوم فرعون أغرقوا فأدخلوا نارا ، وجعل النار بردا وسلاما على إبراهيم ، ورفع موسى فوق الطور ، وقال له (اخلع نعليك) ورفع الطور على موسى وقومه (ورفعنا فوقكم الطور) وغرق الدنيا من التنور اليابسة لقوله (وفار التنور) وجعل البحر يبسا لموسى عليه السلام ، فمن كانت قدرته هكذا كيف يسوى فى العبادة بينه وبين غيره من الجمادات أو النبات أو الحيوان او الانسان او الفلك او الملك ، فان التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس تدل علي الجهل والسفه .

الفائدة الثانية : قوله إياك نعبد يدل على انه لا معبود إلا الله ، ومتى كان الأمر كذلك ثبت انه لا إله إلا الله ، فقوله (إياك نعبد وإياك نستعين) يدل على التوحيد المحض واعلم ان المشركين طوائف ، وذلك لأن كل من اتخذ شريكا لله فذلك الشريك إما ان يكون جسما وإما ان لا يكون ، اما الذين اتخذوا شريكا جسمانيا فذلك الشريك اما ان يكون من الأجسام السفلية او من الأجسام العلوية ، اما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام السفلية فذلك الجسم إما ان يكون مركبا أو بسيطا ، أما المركب فاما ان يكون من المعادن او من النبات أو من الحيوان أو من الإنسان ، اما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الأصنام إما من الأحجار أو من الذهب او من الفضة ويعبدونها ، واما الذين

اتخذوا الشركاء من الأجسام النباتية فهم الذين اتخذوا شجرة معينة معبودا لأنفسهم ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوان فهم الذين اتخذوا العجل معبودا لأنفسهم ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة إليها وهم الصابئة وأكثر المنجمين ، وأما الذين اتخذوا الشركاء لله من غير الأجسام فهم أيضا طوائف : الطائفة الأولى : الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة ، وهؤلاء هم المانوية والثنوية . والطائفة الثانية : هم الذين قالوا الملائكة عبارة عن الأرواح الفلكية ولكل إقليم روح معين من الأرواح الفلكية يدبره ولكل نوع من أنواع هذا العالم روح فلكى يدبره ويتخذون لتلك الأرواح صورا وتماثيل ويعبدونها وهؤلاء هم عبدة الملائكة ؛ والطائفة الثالثة : الذين قالوا للعالم إلهان : أحدهما خير ، والآخر شرير ، وقالوا : مدبر هذا العالم هو الله تعالى وإبليس ، وهما أخوان ، فكل ما فى العالم من الخيرات فهو من الله وكل مافيه من الشر فهو من إبليس .

إذا عرفت هذه التفاصيل فنقول : كل من اتخذ لله شريكا فانه لابد وأن يكون مقدما على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه ، إما طلبا لنفعه أو هربا من ضرره ، وأما الذين اصروا على التوحيد وأبطلوا القول بالشركاء والأضداد ولم يعبدوا إلا الله ولم يلتفتوا إلى غير الله فكان رجاؤهم من الله وخوفهم من الله ورغبتهم فى الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا إلا الله ولم يستعينوا إلا بالله ؛ فلهذا قالوا إياك نعبد وإياك نستعين ، فكان قوله إياك نعبد وإياك نستعين قائما مقام قوله لا إله إلا الله .

واعلم أن الذكر المشهور هو أن تقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، وقد دللنا على أن قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لأن قوله سبحانه الله يدل على كونه كاملا تاما فى ذاته ، وقوله الحمد لله يدل على كونه مكملا متمما لغيره ، والشيء لايكون مكملا متمما لغيره إلا إذا كان قبل ذلك تاما كاملا فى ذاته ، فثبت أن قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فاثبت جميع أنواع الحمد ذكر مايجرى مجرى العلة لإثبات جميع أنواع الحمد لله ، فوصفه بالصفات الخمس وهى التى لأجلها تتم مصالح العبد فى الأوقات الثلاثة على ما بيناه ، ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله إياك نعبد ، وقد دللنا على أنه قائم مقام لاإله إلا الله ثم ذكر قوله

وإياك نستعين ، ومعناه أن الله تعالى أعلى وأجل وأكبر من أن يتم مقصود من المقاصد وغرض من الأغراض إلا باعانته وتوفيقه وإحسانه ، وهذا هو المراد من قولنا ولاحول ولاقوة إلا بالله العلى العظيم ، فثبت أن سورة الفاتحة من أولها إلى آخرها منطبقة على ذلك الذكر ، وآيات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للمراتب الخمس المذكورة فى ذلك الذكر .

الفائدة الثالثة : قال إياك نعبد ، فقدم قوله إياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك ، وفيه وجوه : أحدها : أنه تعالى قدم ذكر نفسه ليتنبه العابد على أن المعبود هو الله الحق ، فلا يتكاسل فى التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا ؛ يحكى أن واحدا من المصارعين الاستاذين صارع رستاقيا جلفا فصرع الرستاقى ذلك الاستاذ مرارا فقيل للرستاقى : انه فلان الاستاذ ، فانصرع فى الحال منه ، وما ذاك إلا لاحتشامه منه ، فكذا ههنا : عرفه ذاته أولا حتى تحصل العبادة مع الحشمة فلا تمتزج بالغفلة . وثانيها : أنه إن ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكر أولا قوله إياك نعبد لتذكرنى وتحضر فى قلبك معرفتى ، فاذا ذكرت جلالى وعظمتى وعزتى وعلمت أنى مولاك وأنك عبدى سهلت عليك تلك العبادات ، ومثاله أن من أراد حمل الجسم الثقيل تناول قبل ذلك مايزيده قوة وشدة ، فالعبد لما أراد حمل التكاليف الشاقة الشديدة تناول أولا معجون معرفة الربوبية من بستوقة قوله إياك حتى يقوى على حمل ثقل العبودية ، ومثال آخر وهو أن العاشق الذى يضرب لأجل معشوقه فى حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب ، فكذا ههنا : إذا شاهد جمال إياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية . وثالثها : قال الله تعالى (ان الذين اتقوا إذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون) فالنفس إذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة تذكروا حضرة جلال الله من مشرق قوله إياك نعبد فيصيرون مبصرين مستعدين لأداء العبادات والطاعات . ورابعها : أنك إذا قلت نعبدك فبدأت أولا بذكر عبادة نفسك ولم تذكر أن تلك العبادة لمن ، فيحتمل ان إبليس يقول هذه العبادة للأصنام أو للأجسام أو للشمس أو القمر ، أما إذا غيرت هذا الترتيب وقلت أولا إياك ثم قلت ثانيا نعبد كان قولك أولا إياك صريحا بأن المقصود والمعبود هو الله تعالى ، فكان هذا أبلغ فى التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك . وخامسها : وهو أن القديم الواجب لذاته متقدم فى الوجود على المحدث الممكن لذاته ، فوجب أن يكون ذكره متقدما على جميع الأذكار ؛ فلهذا السبب قدم قوله إياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق متقدما على ذكر الخلق . وسادسها : قال بعض المحققين : من كان نظره فى وقت النعمة إلى المنعم لا إلى

النعمة كان نظره فى وقت البلاء إلى المبتلى لا إلى البلاء ، وحينئذ يكون غرقا فى كل الأحوال فى معرفة الحق سبحانه ، وكل من كان كذلك كان أبدا فى أعلى مراتب السعادات ، أما من كان نظره فى وقت النعمة إلى النعمة لا إلى المنعم كان نظره فى وقت البلاء إلى البلاء لا إلى المبتلى فكان غرقا فى كل الأوقات فى الاشتغال بغير الله ، فكان أبدا فى الشقاوة ، لأن فى وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها فكان فى العذاب وفى وقت فوات النعمة كان مبتلى بالخزى والنكال فكان فى محض السلاسل والأغلال ، ولهذا التحقيق قال لأمة موسى : اذكروا نعمتى ، وقال لأمة محمد عليه السلام : اذكرونى أذكركم ، إذا عرفت هذا فنقول : إنما قدم قوله إياك على قوله نعبد ليكون مستغرقا فى مشاهدة نور جلال إياك ، ومتى كان الأمر كذلك كان فى وقت أداء العبادة مستقرا فى عين الفردوس ، كما قال تعالى : لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت له سمعا وبصرا . وسابعها : لو قيل نعبدك لم يفد نفى عبادتهم لغيره ، لأنه لا امتناع فى أن يعبدوا الله ويعبدوا غير الله كما هو دأب المشركين ، أما لما قال إياك نعبد أفاد أنهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله . وثامنها : أن هذه النون نون العظمة ، فكأنه قيل له متى كنت خارج الصلاة فلا تقل نحن ولو كنت فى ألف ألف من العبيد ، أما لما اشتغلت بالصلاة وأظهرت العبودية لنا فقل نعبد ليظهر للكل أن كل من كان عبدا لنا كان ملك الدنيا والآخرة . وتاسعها : لو قال إياك أعبد لكان ذلك تكبرا ومعناه انى أنا العابد أما لما قال إياك نعبد كان معناه انى واحد من عبيدك ، فالأول تكبر ، والثانى تواضع ، ومن تواضع لله رفعه الله ، ومن تكبر وضعه الله .

فان قال قائل : جميع ماذكرتم قائم فى قوله الحمد لله مع أنه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله

فالجواب أن قوله الحمد يحتمل أن يكون لله ولغير الله فاذا قلت لله فقد تقيد الحمد بأن يكون لله ، أما لو قدم قوله «نعبد» احتمل أن يكون لله واحتمل أن يكون لغير الله وذلك كفر ؛ والنكتة أن الحمد لما جاز لغير الله فى ظاهر الأمر كما جاز لله ، لاجرم حسن تقدم الحمد أما ههنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لاجرم قدم قوله إياك على نعبد ، فتعين الصرف للعبادة فلا يبقى فى الكلام احتمال أن تقع العبادة لغير الله .

الفائدة الرابعة : لقائل أن يقول : النون فى قوله نعبد اما أن تكون نون الجمع أو نون التعظيم ، والأول باطل ، لأن الشخص الواحد لا يكون جمعا ، والثانى باطل لأن عند أداء العبادة ، فاللائق بالإنسان أن يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة .

واعلم أنه يمكن الجواب عنه من وجوه ، كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة :

فالوجه الأول : أن المراد من هذه النون نون الجمع وهو تنبيه على أن الأولى بالإنسان أن يؤدى الصلاة بالجماعة ، واعلم أن فائدة الصلاة بالجماعة معلومة فى موضعها ، ويدل عليه قوله عليه السلام : التكبيرة الأولى فى صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ، ثم نقول : ان الإنسان لو أكل الثوم أو البصل فليس له أن يحضر الجماعة لئلا يتأذى منه انسان فكانه تعالى يقول : هذه الطاعة التى لها هذا الثواب العظيم لا يفى ثوابها بأن يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم والبصل ، فاذا كان هذا الثواب لا يفى بذلك فكيف يفى بايذاء المسلم وكيف يفى بالنميمة والغيبة والسعاية .

الوجه الثانى : أن الرجل إذا كان يصلى بالجماعة فيقول نعبد ، والمراد منه ذلك الجمع ، وان كان يصلى وحده كان المراد انى أعبدك والملائكة معى فى العبادة . فكان المراد بقوله نعبد هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله .

الوجه الثالث : أن المؤمنين اخوة فلو قال إياك أعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره ، أما لما قال إياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقا وغربا فكانه سعى فى إصلاح مهمات سائر المؤمنين ، وإذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله له جميع حاجاته .

الوجه الرابع : كانه تعالى قال للعبد لما أثنيت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وفوضت الينا جميع محامد الدنيا والآخرة فقدعظم قدرك عندنا وتمكنت منزلتك فى حضرتنا ، فلا تقتصر على إصلاح مهماتك وحدك ، ولكن أصلح حوائج جميع المسلمين فقل إياك نعبد وإياك نستعين .

الوجه الخامس : كأن العبد يقول : إلهى ما بلغت عبادتى إلى حيث أستحق أن أذكرها وحدها ؛ لأنها ممزوجة بجهات التقصير ، ولكنى أخلطها بعبادات جميع العابدين ، وأذكر الكل بعبارة واحدة وأقول إياك نعبد .

وههنا مسئلة شرعية ، وهى أن الرجل إذا باع من غيره عشرة من العبيد فالمشترى إما أن يقبل الكل ، أو لا يقبل واحدا منها ، وليس له أن يقبل البعض دون البعض فى تلك الصفقة فكذا هنا إذا قال العبد إياك نعبد فقد عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين ، فلا يليق بكرمه أن يميز البعض عن البعض ويقبل البعض دون البعض ، فاما أن يرد الكل وهو غير

جائز لأن قوله إياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الأنبياء والأولياء ، وإما أن يقبل الكل ، وحينئذ تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره ، والتقدير كأن العبد يقول: إلهى ان لم تكن عبادتى مقبولة فلا تردنى لأنى لست بوحيد فى هذه العبادة بل نحن كثيرون فان لم أستحق الاجابة والقبول فاتشفع اليك بعبادات سائر المتعبدين فاجبنى .

الفائدة الخامسة : اعلم أن من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها ؛ وثقل عليه الاشتغال بغيرها ، وبيانه من وجوه : الأول أن الكمال محبوب بالذات ، وأكمل أحوال الإنسان وأقواها فى كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله ، فانه يستنير قلبه بنور الإلهية ، ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة ، وتتجمل أعضاؤه بجمال خدمة الله ، وهذه الأحوال أشرف المراتب الإنسانية والدرجات البشرية ، فاذا كان حصول هذه الأحوال أعظم السعادات الإنسانية فى الحال ، وهى موجبة أيضا لأكمل السعادات فى الزمان المستقبل ، فمن وقف على هذه الأحوال زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها فى قلبه . الثانى : أن العبادة أمانة بدليل قوله تعالى (انا عرضنا الأمانة على السموات ــ الآية) وأداء الأمانة واجب عقلا وشرعا ، بدليل قوله (ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وأداء الأمانة صفة من صفات الكمال محبوبة بالذات ؛ ولأن أداء الأمانة من أحد الجانبين سبب لأداء الأمانة من الجانب الثانى ؛ قال بعض الصحابة : رأيت أعرابيا أتى باب المسجد فنزل عن ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء ، فتعجبنا ، فلما خرج لم يجد ناقته فقال : إلهى أديت أمانتك فأين أمانتى ؟ قال الراوى فزدنا تعجبا ، فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة اليه ، والنكتة أنه لما حفظ أمانة الله حفظ الله أمانته ، وهو المراد من قوله عليه السلام لابن عباس : يا غلام احفظ الله فى الخلوات يحفظك فى الفلوات .

الثالث : أن الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور إلى عالم السرور ، ومن الاشتغال بالخلق إلى حضرة الحق ، وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة : يحكى عن أبى حنيفة أن حية سقطت من السقف ، وتفرق الناس ، وكان أبو حنيفة فى الصلاة ولم يشعر بها ، ووقعت الآكلة فى بعض أعضاء عروة بن الزبير ، واحتاجوا إلى قطع ذلك العضو ، فلما شرع فى الصلاة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر عروة بذلك القطع ، وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان حين يشرع فى الصلاة كانوا يسمعون من صدره ، أزيزا كأزيز المرجل ، ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى (فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن) فان النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف

عليه السلام وصلت تلك الغلبة إلى حيث قطعن أيديهن وما شعرن بذلك ، فاذا جاز هذا فى حق البشر فلأن يجوز عند إستيلاء عظمة الله على القلب أولى ، ولأن من دخل على ملك مهيب فربما مر به أبواه وبنوه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لأجل أن استيلاء هيبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم ، فاذا جاز هذا فى حق ملك مخلوق مجازى فلأن يجوز فى حق خالق العالم أولى .

ثم قال أهل التحقيق : العبادة لها ثلاث درجات : الدرجة الأولى : أن يعبد الله طمعا فى الثواب أو هربا من العقاب ، وهذا هو المسمى بالعبادة ، وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا ، لأن معبوده فى الحقيقة هو ذلك الثواب ، وقد جعل الحق وسيلة إلى نيل المطلوب ، ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من أحوال الخلق وجعل الحق وسيلة اليه فهو خسيس جدا .

والدرجة الثانية : أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته ، أو يتشرف بقبول تكاليفه ، أو يتشرف بالإنتساب اليه ، وهذه الدرجة أعلى من الأولى ، إلا أنها أيضا ليست كاملة ، لأن المقصود بالذات غير الله .

والدرجة الثالثة : أن يعبد الله لكونه إلها وخالقا ، ولكونه عبدا له ، والآلهية توجب الهيبة والعزة ، والعبودية توجب الخضوع والذلة ، وهذا أعلى المقامات وأشرف الدرجات ، وهذا هو المسمى بالعبودية ، واليه الإشارة بقول المصلى فى أول الصلاة أصلى لله ، فانه لو قال أصلى لثواب الله ، أو للهرب من عقابه فسدت صلاته .

واعلم أن العبادة والعبودية مقام عال شريف ، ويدل عليه آيات : الأولى : قوله تعالى فى آخر سورة الحجر (ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) والإستدلال بها من وجهين : أحدهما : أنه قال (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فامر محمدا عليه الصلاة والسلام بالمواظبة على العبادة إلى أن يأتيه الموت ، ومعناه أنه لا يجوز الاخلال بالعبادة فى شىء من الأوقات ، وذلك يدل على غاية جلالة أمر العبادة ، وثانيهما : أنه قال (ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون) ثم إنه تعالى أمره بأربعة أشياء : التسبيح : وهو قوله فسبح ؛ والتحميد : وهو قوله بحمد ربك ؛ والسجود : وهو قوله وكن من الساجدين : والعبادة ؛ وهى قوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ؛ وهذا يدل على أن العبادة تزيل ضيق القلب ، وتفيد انشراح الصدر ، وما ذاك إلا لأن العبادة توجب الرجوع من الخلق إلى الحق ، وذلك يوجب زوال ضيق القلب .

الآية الثانية فى شرف العبودية : قوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا) ولولا أن العبودية أشرف المقامات ، وإلا لما وصفه الله بهذه الصفة فى أعلى مقامات المعراج ، ومنهم من قال : العبودية أشرف من الرسالة ، لأن بالعبودية ينصرف من الخلق إلى الحق ، وبالرسالة ينصرف من الحق إلى الخلق ، وأيضا بسبب العبودية ينعزل عن التصرفات ، وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات ، واللائق بالعبد والانعزال عن التصرفات ، وأيضا العبد يتكفل المولى باصلاح مهماته ، والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الأمة ، وشتان ما بينهما .

الآية الثالثة فى شرف العبودية : أن عيسى أول ما نطق قال (انى عبدالله) وصار ذكره لهذه الكلمة سببا لطهارة أمه ، وابراءة وجوده عن الطعن ، وصار مفتاحا لكل الخيرات ، ودافعا لكل الآفات ، وأيضا لما كان أول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة ، كما قال تعالى (ورافعك إلى) ، والنكتة أن الذى ادعى العبودية بالقول رفع إلى الجنة ، والذى يدعيها بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محروما عن الجنة .

الآية الرابعة : قوله تعالى لموسى عليه السلام (اننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى) أمره بعد التوحيد بالعبودية ، لأن التوحيد أصل ، والعبودية فرع ، والتوحيد شجرة ؛ والعبودية ثمرة ، ولا قوام لاحدهما إلا بالآخر ، فهذه الآيات دالة على شرف العبودية .

وأما المعقول فظاهر ، وذلك لأن العبد محدث ممكن الوجود لذاته ، فلولا تأثير قدرة الحق فيه لبقى فى ظلمة العدم وفى فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلا عن كمالات الوجود ، فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه آثار جوده وإيجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود ولا معنى لكونه مقدور قدرة الحق ولكونه متعلق ايجاد الحق إلا العبودية ، فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنقبة حصلت للعبد فانما حصلت بسبب العبودية ، فثبت أن العبودية مفتاح الخيرات ، وعنوان السعادات ، ومطلع الدرجات ، وينبوع الكرامات ، فلهذا السبب قال العبد : إياك نعبد وإياك نستعين ، وكان على كرم الله وجهه يقول : كفى بى فخرا أن أكون لك عبدا ، وكفى بى شرفا أن تكون لى ربا ، اللهم إنى وجدتك إلها كما أردت فاجعلنى عبدا كما أردت .

الفائدة السادسة : اعلم أن المقامات محصورة فى مقامين : معرفة الربوبية ، ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور فى قوله (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) أما معرفة الربوبية فكمالها مذكور فى قوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) فكون العبد

منتقلا من العدم السابق إلى الوجود يدل على كونه إلها ، وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه ربا رحمانا رحيما ، وأحوال معاد العبد تدل على كونه مالك يوم الدين ، وعند الاحاطة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على أقصى الغايات ، وبعدها جاءت معرفة العبودية ، ولها مبدأ وكمال ، وأول وآخر ، أمامبدؤها وأولها فهو الاشتغال بالعبودية وهو المراد بقوله (إياك نعبد) وأما كمالها فهو أن يعرف العبد أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ، فعند ذلك يستعين بالله فى تحصيل كل المطالب ، وذلك هو المراد بقوله (وإياك نستعين) ولما تم الوفاء بعهد الربوبية و بعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة ، وهو قوله (اهدنا الصراط المستقيم) وهذا ترتيب شريف رفيع عال يمتنع فى العقول حصول ترتيب آخر أشرف منه .

الفائدة السابعة : لقائل أن يقول : قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة ، وقوله إياك نعبد وإياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب ، فما الفائدة فيه ؟ قلنا فيه وجوه : الأول : أن المصلى كان أجنبيا عند الشروع فى الصلاة ، فلاجرم أثنى على الله بألفاظ المغايبة إلى قوله مالك يوم الدين ، ثم إنه تعالى كأنه يقول له حمدتنى واقررت بكونى إلها ربا رحمانا رحيما مالكا ليوم الدين ، فنعم العبد أنت قد رفعنا الحجاب وأبدلنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل إياك نعبد . الوجه الثانى : ان أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة ، ألا ترى أن الأنبياء عليهم السلام لما سألوا ربهم شافهوه بالسؤال فقالوا (ربنا ظلمنا أنفسنا ، وربنا اغفر لنا ، ورب هب لى ، ورب أرنى) والسبب فيه أن الرد من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد وأيضا العبادة خدمة ، والخدمة فى الحضور أولى . الوجه الثالث : أن من أول السورة إلى قوله إياك نعبد ثناء ، والثناء فى الغيبة أولى ، ومن قوله إياك نعبد وإياك نستعين إلى آخر السورة دعاء ، والدعاء فى الحضور أولى . الوجه الرابع : العبد لماشرع فى الصلاة وقال نويت أن أصلى تقربا إلى الله فينوى حصول القربة ، ثم إنه ذكر بعد هذه النية أنواعا من الثناء على الله ، فاقتضى كرم الله إجابته فى تحصيل تلك القربة ، فنقله من مقام الغيبة إلى مقام الحضور ، فقال : إياك نعبد وإياك نستعين .

الفصل السادس

فى قــوله وإياك نستعين

معنى قوله (وإياك نستعين)

اعلم أنه ثبت بالدلائل العقلية أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ، ويدل عليه وجوه من العقل والنقل ، أما العقل فمن وجوه : الأول : أن القادر متمكن من الفعل والترك على السوية ، فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان ، وذلك المرجح ليس من العبد ، وإلا لعاد فى الطلب ، فهو من الله تعالى ، فثبت أن العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل إلا باعانة الله . الثانى : ان جميع الخلائق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم فى القدرة والعقل والجد والطلب ، ففوز البعض بدرك الحق لا يكون إلا باعانة معين ، وما ذاك المعين إلا الله تعالى ، لأن ذلك المعين لو كان بشرا أو ملكا لعاد الطلب فيه . الثالث : أن الإنسان قد يطالب بشىء مدة مديدة ولا يأتى به ، ثم فى أثناء حال أو وقت يأتى به ويقدم عليه ، ولا يتفق له تلك الحالة إلا إذا وقعت داعية جازمة فى قلبه تدعوه إلى ذلك الفعل ، فالقاء تلك الداعية فى القلب وإزالة الدواعى المعارضة لها ليست إلا من الله تعالى ، ولا معنى للاعانة إلا ذلك .

وأما النقل فيدل عليه آيات : أولاها : قوله وإياك نستعين ، وثانيتها : قوله (استعينوا بالله) وقد اضطربت الجبرية والقدرية فى هذه الآية : أما الجبرية فقالوا : لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فائدة ، وأما القدرية فقالوا الاستعانة إنما تحسن لو كان العبد متمكنا من أصل الفعل ، فتبطل الاعانة من الغير ، أما إذا لم يقدر على الفعل لم تكن للاستعانة فائدة .

وعندى أن القدرة لا تؤثر فى الفعل إلا مع الداعية الجازمة ، فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة ، وإزالة الداعية الصارفة ولنذكر ما فى هذه الكلمة من اللطائف والفوائد : ـ

الفائدة الأولى : لقائل أن يقول : الاستعانة على العمل إنما تحسن قبل الشروع فى العمل وههنا ذكر قوله إياك نعبد ثم ذكر عقيبه وإياك نستعين ، فما الحكمة فيه ؟ الجواب من وجوه

الاول : كأن المصلى يقول : شرعت فى العبادة فاستعين بك فى اتمامها ، فلا تمنعنى من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعى وتغيرها . الثانى : كأن الإنسان يقول : يا إلهى إنى أتيت بنفسى إلا أن لى قلبا يفر منى ، فأستعين بك فى احضاره ، وكيف وقد قال عليه الصلاة والسلام : قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن ، فدل ذلك على أن الإنسان لا يمكنه إحضار القلب إلا باعانة الله . الثالث : لا أريد فى الأعانة غيرك لا جبريل ولا ميكائيل ، بل أريدك وحدك وأقتدى فى هذا المذهب بالخليل عليه السلام لأنه لما قيد نمروذ رجليه ويديه ورماه فى النار جاءه جبريل عليه السلام وقال له : هل لك من حاجة ؟ فقال : أما اليك فلا ، فقال : سله ، فقال : حسبى من سؤالى علمه بحالى ، بل ربما أزيد على الخليل فى هذا الباب ، وذلك لأنه قيد رجلاه ويداه لا غير ، وأما أنا فقيدت رجلى فلا أسير ، ويدى فلا أحركهما ، وعينى فلا أنظر بهما ، وأذنى فلا أسمع بهما ، ولسانى فلا أتكلم به ، وكان الخليل مشرفا على نار نمروذ وأنا مشرف على نار جهنم ، فكما لم يرض الخليل عليه السلام بغيرك معينا فكذلك لا أريد معينا غيرك ، فاياك نعبد وإياك نستعين ، فكأنه تعالى يقول : أتيت بفعل الخليل وزدت عليه ، فنحن نزيد أيضا فى الجزاء لأنا ثمت قلنا : (يانار كونى بردا وسلاما على إبراهيم) وأما أنت فقد نجيناك من النار ، وأوصلناك إلى الجنة ، وزدناك سماع الكلام القديم ، ورؤية الموجود القديم ، وكما أنا قلنا لنار نمروذ (يانار كونى بردا وسلاما على إبراهيم) فكذلك تقول لك نار جهنم : جز يامؤمن قد أطفأ نورك لهبى . الرابع : إياك نستعين : أى : لا أستعين بغيرك ، وذلك لأن ذلك الغير لا يمكنه إعانتى إلا إذا أعنته على تلك الاعانة ، فاذا كانت اعانة الغير لا تتم إلا باعانتك فلنقطع هذه الواسطة ولنقتصر على اعانتك . الوجه الخامس : قوله إياك نعبد يقتضى حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى ، وذلك يورث العجب فاردف بقوله وإياك نستعين ليدل ذلك على أن تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ماحصلت من قوة العبد ، بل إنما حصلت باعانة الله فالمقصود من ذكر قوله وإياك نستعين إزالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر .

الفصل السابع

فى قوله اهدنا الصراط المستقيم ، وفيه فوائد

معنى قوله (اهدنا الصراط المستقيم)

الفائدة الأولى : لقائل أن يقول : المصلى لا بد وأن يكون مؤمنا ، وكل مؤمن مهتد ، فالمصلى مهتد ، فاذا قال : اهدنا كان جاريا مجرى أن من حصلت له الهداية فانه يطلب الهداية فكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل ، وأنه محال ، والعلماء أجابوا عنه من وجوه :

الأول : المراد منه صراط الأولين فى تحمل المشاق العظيمة لأجل مرضاة الله تعالى . يحكى أن نوحا عليه السلام كان يضرب فى كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه ، وكان يقول فى كل مرة : اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون . فان قيل : ان رسولنا عليه الصلاة والسلام ما قال ذلك إلا مرة واحدة ، وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم أن يقال إن نوحا عليه السلام كان أفضل منه ، والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الأخلاق الفاضلة من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ الفاتحة فى كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه الكلمة أكثر من تكلم نوح عليه السلام بها .

الوجه الثانى فى الجواب : أن العلماء بينوا أن فى كل خلق من الأخلاق طرفى تفريط وإفراط ، وهما مذمومان ، والحق هو الوسط ، ويتأكد ذلك بقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وذلك الوسط هو العدل والصواب ، فالمؤمن بعد أن عرف الله بالدليل صار مؤمنا مهتديا ، أما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذى هو الخط المتوسط بين طرفى الافراط والتفريط فى الأعمال الشهوانية وفى الأعمال الغضبية وفى كيفية انفاق المال ، فالمؤمن يطلب من الله تعالى أن يهديه إلى الصراط المستقيم الذى هو الوسط بين طرفى الافراط والتفريط فى كل الأخلاق وفى كل الأعمال ، وعلى هذا التفسير فالسؤال زائل .

الوجه الثالث : أن المؤمن إذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من أقسام الممكنات الا وفيه دلائل على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته ، وربما صح دين الانسان بالدليل الواحد وبقى غافلا عن سائر الدلائل ، فقوله اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا إلهنا ما فى كل شىء من كيفية دلالته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك ، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل .

الوجه الرابع : أنه تعالى قال (وانك لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض) وقال أيضا لمحمد عليه السلام (وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه) وذلك الصراط المستقيم هو أن يكون الإنسان معرضا عما سوى الله مقبلا بكلية قلبه وفكره وذكره على الله ، فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد أن يهديه الله إلى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة ، مثاله أن يصير بحيث لو أمر بذبح ولده لأطاع كما فعله إبراهيم عليه السلام ، ولو أمر بأن ينقاد ليذبحه غيره لأطاع كما فعله إسمعيل عليه السلام ؛ ولو أمر بأن يرمى نفسه فى البحر لأطاع كما فعله يونس عليه السلام ، ولو أمر بأن يتلمذ لمن هو أعلم منه

بعد بلوغه فى المنصب إلى أعلى الغايات لأطاع كما فعله موسى مع الخضر عليهما السلام ، ولو أمر بأن يصبر فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على القتل والتفريق نصفين لأطاع كما فعله يحيى وزكريا عليهما السلام ، فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتداء بانبياء الله فى الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء ؛ ولا شك أن هذا مقام شديد هائل ؛ لأن أكثر الخلق لا طاقة لهم به ، إلا أنا نقول : أيها الناس ، لا تخافوا ولا تحزنوا ، فانه لا يضيق أمر فى دين الله إلا اتسع ؛ لأن فى هذه الآية ما يدل على اليسر والسهولة ؛ لأنه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل قال (صراط الذين أنعمت عليهم) فلتكن نيتك عند قراءة هذه الآية أن تقول : يا إلهى ، إن والدى رأيته ارتكب الكبائر ، كما ارتكبتها وأقدم على المعاصى كما أقدمت عليها ، ثم رأيته لما قرب موته تاب وأناب فحكمت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو ممن أنعمت عليه بان وفقته للتوبة ، ثم أنعمت عليه بان قبلت توبته . فانا أقول : اهدنا إلى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا لمرتبة التائبين ، فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الأنبياء عليهم السلام ، فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم .

الوجه الخامس : كأن الإنسان يقول فى الطريق : كثرة الأحباب يجروننى إلى طريق ، والأعداء إلى طريق ثان ، والشيطان إلى طريق ثالث ، وكذا القول فى الشهوة والغضب والحقد والحسد ، وكذا القول فى التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد والرفض والخروج ، والعقل ضعيف ، والعمر قصير ، والصناعة طويلة ، والتجربة خطرة ، والقضاء عسير ، وقد تحيرت فى الكل فاهدنى إلى طريق أخرج منه إلى الجنة . والمستقيم : السوى الذى لا غلط فيه .

يحكى عن إبراهيم بن أدهم أنه كان يسير إلى بيت الله ، فاذا أعرابى على ناقة له فقال : ياشيخ إلى أين ؟ فقال إبراهيم إلى بيت الله ، قال كأنك مجنون لا أرى لك مركبا ؛ ولا زادا ، والسفر طويل ، فقال إبراهيم : ان لى مراكب كثيرة ولكنك لا تراها ، قال : وما هى ؟ قال : إذا نزلت على بلية ركبت مركب الصبر ، وإذا نزل على نعمة ركبت مركب الشكر وإذا نزل بى القضاء ركبت مركب الرضا ، وإذا دعتنى النفس إلى شىء علمت أن ما بقى من العمر أقل مما مضى فقال الأعرابى : سر باذن الله فانت الراكب وأنا الراجل .

الوجه السادس : قال بعضهم : الصراط المستقيم : الإسلام ، وقال بعضهم : القرآن ، وهذا لا يصح ؛ لأن قوله « صراط الذين أنعمت عليهم » بدل من الصراط المستقيم ، وإذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط من أنعمت عليهم من المتقدمين ، ومن تقدمنا من الأمم

ماكان لهم القرآن والإسلام ، وإذا بطل ذلك ثبت أن المراد اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة ، وإنما قال الصراط ولم يقل السبيل ولا الطريق وإن كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا لصراط جهنم فيكون الإنسان على مزيد خوف وخشية .

القول الثانى فى تفسير اهدنا : أى ثبتنا على الهداية التى وهبتها منا ، ونظيره قوله تعالى (ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا) أى ثبتنا على الهداية فكم من عالم وقعت له شبهة ضعيفة فى خاطره فزاغ وذل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم .

الفائدة الثانية : لقائل أن يقول : لم قال اهدنا ولم يقل اهدنى ؟ والجواب من وجهين: الأول : أن الدعاء كلما كان أعم كان إلى الاجابة أقرب . كان بعض العلماء يقول لتلامذته : إذا قرأتم فى خطبة السابق « ورضى الله عنك وعن جماعة المسلمين » إن نويتنى فى قولك « رضى الله عنك » فحسن ، وإلا فلاحرج ، ولكن إياك وأن تنسانى فى قولك « وعن جماعة المسلمين » لأن قوله رضى الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز أن لايقبل ، وأما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد وأن يكون فى المسلمين من يستحق الإجابة ، وإذا أجاب الله الدعاء فى البعض فهو أكرم من أن يرده فى الباقى ، ولهذا السبب فإن السنة إذا أراد أن يذكر دعاء أن يصلى أولا على النبى صلى الله عليه وسلم ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ثانيا ؛ لأن الله تعالى يجيب الداعى فى صلاته على النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم إذا أجيب فى طرفى دعائه امتنع أن يرد فى وسطه .

الثانى : قال عليه الصلاة والسلام : ادعوا الله بألسنة ماعصيتموه بها ، قالوا : يارسول الله ومن لنا بتلك الألسنة ، قال يدعو بعضكم لبعض ؛ لأنك ماعصيت بلسانه وهو ماعصى بلسانك .

والثالث : كانه يقول : أيها العبد ، ألست قلت فى أول السورة الحمد لله وما قلت أحمد الله فذكرت أولا حمد جميع الحامدين فكذلك فى وقت الدعاء أشركهم فقل اهدنا .

الرابع : كان العبد يقول : سمعت رسولك يقول : الجماعة رحمة ، والفرقة عذاب ، فلما أردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ، ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت إياك نعبد ، ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت وإياك نستعين ، فلا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ، ولما طلبت الاقتداء بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين أنعمت عليهم ، ولما طلبت الفرار من المردودين فررت من الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، فلما لم أفارق الأنبياء

والصالحين فى الدنيا فأرجو أن لا أفارقهم فى القيامة ، قال تعالى (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين — الآية) .

الفائدة الثالثة : اعلم أن أهل الهندسة قالوا الخط المستقيم هو أقصر خط يصل بين نقطتين ، فالحاصل أن الخط المستقيم أقصر من جميع الخطوط المعوجة ، فكان العبد يقول : اهدنا الصراط المستقيم لوجوه : الأول : أنه أقرب الخطوط وأقصرها ، وأنا عاجز فلا يليق بضعفى إلا الطريق المستقيم . الثانى : أن المستقيم واحد وما عداه معوجة وبعضها يشبه بعضا فى الاعوجاج فيشتبه الطريق على ، أما المستقيم فلا يشابهه غيره فكان أبعد عن الخوف والآفات وأقرب إلى الأمان . الثالث : الطريق المستقيم يوصل إلى المقصود ، والمعوج لا يوصل اليه . والرابع : المستقيم لا يتغير ، والمعوج يتغير ، فلهذه الأسباب سأل الصراط المستقيم ، والله أعلم .

الفصل الثامن

فى تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم ، وفيه فوائد

معنى قوله (صراط الذين أنعمت عليهم)

الفائدة الأولى : فى حد النعمة ، وقد اختلف فيها ، فمنهم من قال إنها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير ، ومنهم من يقول : المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير ، قالوا وإنما زدنا هذا القيد لأن النعمة يستحق بها الشكر ، وإذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر ، والحق أن هذا القيد غير معتبر ، لأنه يجوز أن يستحق الشكر بالإحسان وإن كان فعله محظورا ، لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب ، فأى امتناع فى إجتماعهما؟ ألا ترى أن الفاسق يستحق بانعامه الشكر ، والذم بمعصية الله ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك .

ولنرجع إلى تفسير الحد المذكور فنقول : أما قولنا « المنفعة » فلان المضرة المحضة لا تكون نعمة ، وقولنا « المفعولة على جهة الاحسان » لأنه لو كان نفعا حقا وقصد الفاعل به نفع نفسه لا نفع المفعول به لا يكون نعمة ، وذلك كمن أحسن إلى جاريته ليربح عليها .

إذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع : الفرع الأول : اعلم أن كل ما يصل إلى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) ثم ان النعمة على ثلاثة أقسام : أحدها : نعمة تفرد الله بايجادها ، نحو أن خلق ورزق . وثانيها : نعمة وصلت من جهة غير الله فى ظاهر الأمر ، وفى الحقيقة فهى أيضا إنما وصلت من الله تعالى ، وذلك لأنه

تعالى هو الخالق لتلك النعمة ، والخالق لذلك المنعم ، والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة فى قلب ذلك المنعم ، إلا أنه تعالى لما أجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ، ولكن المشكور فى الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال (أن أشكر لى ولوالديك إلى المصير) فبدأ بنفسه تنبيها على أن انعام الخلق لا يتم إلا بانعام الله ، وثالثها : نعم وصلت من الله الينا بسبب طاعتنا ، وهى أيضا من الله تعالى ؛ لأنه لولا أن الله سبحانه وتعالى وفقنا للطاعات وأعاننا عليها وهدانا اليها وأزاح الأعذار عنا وإلا لما وصلنا إلى شىء منها ، فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم فى الحقيقة من الله تعالى .

الفرع الثانى : أن أول نعم الله على العبيد هو أن خلقهم أحياء ، ويدل عليه العقل والنقل أما العقل فهو أن الشىء لا يكون نعمة إلا إذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ، ولا يمكن الانتفاع به إلا عند حصول الحياة ، فان الجماد والميت لا يمكنه أن ينتفع بشىء ، فثبت أن أصل جميع النعم هو الحياة ، وأما النقل فهو أنه تعالى قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) ثم قال عقيبة (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) فبدأ بذكر الحياة ، وثنى بذكر الأشياء التى ينتفع بها ، وذلك يدل على أن أصل جميع النعم هو الحياة .

الفرع الثالث : اختلفوا فى أنه هل لله تعالى نعمة على الكافر أم لا ؟ فقال بعض أصحابنا ليس لله تعالى على الكافر نعمة ، وقالت المعتزلة : لله على الكافر نعمة دينية ، ونعمة دنيوية واحتج الأصحاب على صحة قولهم بالقرآن والمعقول : أما القرآن فآيات . إحداها : قوله تعالى (صراط الذين أنعمت عليهم) وذلك لأنه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله تعالى (أنعمت عليهم) ولو كان كذلك لكان قوله (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) طلبا لصراط الكفار ، وذلك باطل ، فثبت بهذه الآية أنه ليس لله نعمة على الكفار ، فان قالوا : إن قوله الصراط يدفع ذلك ، قلنا : إن قوله (صراط الذين أنعمت عليهم) بدل من قوله (الصراط المستقيم) فكان التقدير اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم ، وحينئذ يعود المحذور المذكور . والآية الثانية : قوله تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم خير لأنفسهم إنما نملى لهم ليزدادوا إثما) وأما المعقول فهو أن نعم الدنيا فى مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كالقطرة فى البحر ، ومثل هذا لا يكون نعمة ، بدليل أن من جعل السم فى الحلواء لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لأجل أن ذلك النفع حقير فى مقابلة ذلك الضرر الكثير ، فكذا ههنا .

وأما الذين قالوا ان لله على الكافر نعما كثيرة فقد احتجوا بآيات : إحداها : قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) فنبه على أنه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة . وثانيها : قوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحيا كم) ذكر ذلك فى معرض الامتنان وشرح النعم . وثالثها : قوله تعالى (يابنى إسرائل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) . ورابعها : قوله تعالى (وقليل من عبادى الشكور) وقول إبليس (ولا تجد أكثرهم شاكرين) ولو لم تحصل النعم لم يلزم الشكر ، ولم يلزم من عدم إقدامهم على الشكر محذور ؛ لأن الشكر لا يمكن إلا عند حصول النعمة .

الفائدة الثانية : قوله (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) يدل على إمامة أبى بكر رضى الله عنه ؛ لأنا ذكرنا أن تقدير الآية : اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم والله تعالى قد بين فى آية أخرى أن الذين انعم الله عليهم من هم فقال (فاولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين — الآية) ولا شك أن رأس الصديقين ورئيسهم أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، فكان معنى الآية أن الله أمرنا أن نطلب الهداية التى كان عليها أبو بكر الصديق وسائر الصديقين ، ولو كان أبو بكر ظالما لما جاز الاقتداء به ، فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على امامة أبى بكر رضى الله عنه .

الفائدة الثالثة : قوله (أنعمت عليهم) يتناول كل من كان لله عليه نعمة ، وهذه النعمة إما أن يكون المراد منها نعمة الدنيا أو نعمة الدين ، ولما بطل الأول ثبت أن المراد منه نعمة الدين ، فنقول : كل نعمة دينية سوى الإيمان فهى مشروطة بحصول الإيمان ، وأما النعمة التى هى الايمان فيمكن حصولها خاليا عن سائر النعم الدينية ، وهذا يدل على أن المراد من قوله (أنعمت عليهم) هو نعمة الإيمان ، فرجع حاصل القول فى قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم أنه طلب لنعمة الإيمان ، وإذا ثبت هذا الأصل فنقول : يتفرع عليه أحكام : —

الحكم الأول : أنه لما ثبت أن المراد من هذه النعمة نعمة الايمان ، ولفظ الآية صريح فى أن الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة ؛ ثبت أن خالق الايمان والمعطى للايمان هو الله تعالى ، وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ، ولأن الإيمان أعظم النعم ، فلو كان فاعله هو العبد لكان إنعام العبد أشرف وأعلى من إنعام الله ، ولو كان كذلك لما حسن من الله أن يذكر انعامه فى معرض التعظيم .

الحكم الثانى : يجب أن لا يبقى المؤمن مخلدا فى النار ، لأن قوله (انعمت عليهم) مذكور فى معرض التعظيم لهذا الانعام ، ولو لم يكن له أثر فى دفع العقاب المؤبد لكان قليل الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره فى معرض التعظيم .

الحكم الثالث : دلت الآية على أنه لا يجب على الله رعاية الصلاح والأصلح فى الدين ، لأنه لو كان الارشاد واجبا على الله لم يكن ذلك انعاما ؛ لأن أداء الواجب لا يكون انعاما ، وحيث سماه الله تعالى انعاما علمنا أنه غير واجب .

الحكم الرابع : لا يجوز أن يكون المراد بالانعام هو أن الله تعالى أقدر المكلف عليه وأرشده إليه وأزاح اعذاره وعلله عنه ؛ لأن كل ذلك حاصل فى حق الكفار ، فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع أن هذا الاقدار وازاحة العلل عام فى حق الكل علمنا أن المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وإزاحة الموانع عنه .

الفصل التاسع

فى قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وفيه فوائد

معنى قوله غير المغضوب عليهم - الخ

الفائدة الأولى : المشهور أن المغضوب عليهم هم اليهود ، لقولة تعالى (من لعنه الله وغضب عليه) والضالين : هم النصارى لقوله تعالى (قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل) وقيل : هذا ضعيف ؛ لأن منكرى الصانع والمشركين أخبث دينا من اليهود والنصارى ، فكان الاحتراز عن دينهم أولى ، بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ فى الأعمال الظاهرة وهم الفساق ، ويحمل الضالون على كل من أخطأ فى الاعتقاد لأن اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل ، ويحتمل أن يقال : المغضوب عليهم هم الكفار ، والضالون هم المنافقون ، وذلك لأنه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم فى خمس آيات من أول البقرة ، ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله (ان الذين كفروا) ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله (ومن الناس من يقول آمنا) فكذا ههنا بدأ بذكر المؤمنين وهو قوله (أنعمت عليهم) ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله (غير المغضوب عليهم) ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله (ولا الضالين) .

الفائدة الثانية : لما حكم الله عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مؤمنين ، وإلا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا ، وذلك محال ، والمفضى إلى المحال محال .

الفائدة الثالثة : قوله (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) يدل على أن أحدا من الملائكة والأنبياء عليهم السلام ما أقدم على عمل يخالف قول الذين أنعم الله عليهم ، ولا على اعتقاد الذين أنعم الله عليهم ، لأنه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل عن الحق ، لقوله تعالى (فماذا بعد الحق إلا الضلال) ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتداء بهم ، ولا الاهتداء بطريقهم ، ولكانوا خارجين عن قوله (أنعمت عليهم) ولما كان ذلك باطلا علمنا بهذه الآية عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام .

الفائدة الرابعة : الغضب : تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام ، واعلم أن هذا على الله تعالى محال ، لكن ههنا قاعدة كلية ، وهى أن جميع الأعراض النفسانية — أعنى الرحمة ، والفرح ، والسرور ، والغضب ، والحياء ، والغيرة ، والمكر والخداع ، والتكبر ، والاستهزاء — لها أوائل ، ولها غايات ، ومثاله الغضب فان أوله غليان دم القلب ، وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه ، فلفظ الغضب فى حق الله تعالى لا يحمل على أوله الذى هو غليان دم القلب ، بل على غايته الذى هو إرادة الاضرار ، وأيضا ، الحياء له أول وهو انكسار يحصل فى النفس ، وله غرض وهو ترك الفعل ، فلفظ الحياء فى حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس ، وهذه قاعدة شريفة فى هذا الباب .

الفائدة الخامسة : قالت المعتزلة : غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم وإلا لكان الغضب عليهم ظلما من الله تعالى ، وقال أصحابنا : لما ذكر غضب الله عليهم وأتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على أن غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين ، وحينئذ تكون صفة الله مؤثرة فى صفة العبد ، أما لو قلنا إن كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم ان تكون صفة العبد مؤثرة فى صفة الله تعالى ، وذلك محال .

الفائدة السادسة : أول السورة مشتمل على الحمد لله والثناء عليه والمدح له ، وآخرها مشتمل على الذم للمعرضين عن الإيمان به والاقرار بطاعته ، وذلك يدل على أن مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله تعالى ، ومطلع الآفات ورأس المخافات هو الاعراض عن الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته .

الفائدة السابعة : دلت هذه الآية على أن المكلفين ثلاث فرق : أهل الطاعة ، وإليهم الاشارة بقوله : أنعمت عليهم ، وأهل المعصية وإليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم ، وأهل الجهل فى دين الله والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين .

فان قيل : لم قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة ؟ قلنا : لأن كل واحد يحترز عن الكفر أما قد لا يحترز عن الفسق فكان أهم فلهذا السبب قدم .

الفائدة الثامنة : فى الآية سؤال ، وهو أن غضب الله إنما تولد عن علمه بصدور القبيح والجناية عنه ، فهذا العلم إما أن يقال إنه قديم ، أو محدث ، فان كان هذا العلم قديما فلم خلقه ولم أخرجه من العدم إلى الوجود مع علمه بأنه لا يستفيد من دخوله فى الوجود إلا العذاب الدائم ، ولأن من كان غضبان على الشيء كيف يعقل إقدامه على إيجاده وعلى تكوينه ؟ وأما إن كان ذلك العلم حادثا كان البارى تعالى محلا للحوادث ، ولأنه يلزم أن يفتقر احداث ذلك العلم إلى سبق علم آخر ، ويتسلسل ، وهو محال ، وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم مايريد .

الفائدة التاسعة : فى الآية سؤال آخر ، وهو أن من أنعم الله عليه امتنع أن يكون مغضوبا عليه وأن يكون من الضالين ، فلما ذكر قوله أنعمت عليهم فما الفائدة فى أن ذكر عقيبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين ؟ والجواب : الايمان إنما يكمل بالرجاء والخوف ، كما قال عليه السلام : لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ، فقوله صراط الذين أنعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل ، وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل ، وحينئذ يقوى الايمان بركنيه وطرفيه ، وينتهى إلى حد الكمال .

الفائدة العاشرة : فى الآية سؤال آخر ، ما الحكمة فى أنه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين أنعم الله عليهم ، والمردودين فريقين : المغضوب عليهم ، والضالين ؟ والجواب أن أن الذين كملت نعم الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لأجل العمل به ، فهؤلاء هم المرادون بقوله أنعمت عليهم ، فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه) وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى (فماذا بعد الحق إلا الضلال) وهذا آخر كلامنا فى تفسير كل واحدة من آيات هذه السورة على التفصيل ، والله أعلم .

القسم الثانى

الكلام فى تفسير مجموع هذه السورة ، وفيه فصول

تفسير اجمالى لسورة الفاتحة

الفصل الأول

فى الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة

أسرار عقلية من الفاتحة

اعلم أن عالم الدنيا عالم الكدورة ، وعالم الآخرة عالم الصفا ، فالآخرة بالنسبة إلى الدنيا كالأصل بالنسبة إلى الفرع ، وكالجسم بالنسبة إلى الظل ، فكل ما فى الدنيا فلا بد له فى الآخرة من أصل ، والا كان كالسراب الباطل والخيال العاطل ، وكل ما فى الآخرة فلا بد له فى الدنيا من مثال ، وإلا لكان كالشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا دليل ، فعالم الروحانيات عالم الأضواء والأنوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ، ولا شك أن الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد وأن يكون منها واحد هو أشرفها وأعلاها وأكملها وأبهاها ، ويكون ما سواه فى طاعته وتحت أمره ونهيه ، كما قال (ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين) وأيضا فلا بد فى الدنيا من شخص واحد هو أشرف أشخاص هذا العالم وأكملها وأعلاها وأبهاها ، ويكون كل ماسواه فى هذا العالم تحت طاعته وأمره ، فالمطاع الأول هو المطاع فى عالم الروحانيات والمطاع الثانى هو المطاع فى عالم الجسمانيات ، فذاك مطاع العالم الأعلى ، وهذا مطاع العالم الأسفل ولما ذكرنا أن عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالأثر وجب أن يكون بين هذين المطاعين ملافاة ومقارنة ومجانسة ، فالمطاع فى عالم الأرواح هو المصدر ، والمطاع فى عالم الأجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكى ، والمظهر هو الرسول البشرى ، وبهما يتم أمر السعادات فى الاخرة وفى الدنيا .

وإذا عرفت هذا فنقول : كمال حال الرسول البشرى إنما يظهر فى الدعوة إلى الله ، وهذه الدعوة إنما تتم بأمور سبعة ذكرها الله تعالى فى خاتمة سورة البقرة وهى قوله (والمؤمنون كل آمن بالله — الآية) ويندرج فى أحكام الرسل قوله (لا نفرق بين أحد من رسله) فهذه الأربعة متعلقة بمعرفة المبدأ ، وهى معرفة الربوبية ، ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية

وهو مبنى على أمرين : أحدهما المبدأ ، والثانى : الكمال . فالمبدأ هو قوله تعالى (وقالوا سمعنا وأطعنا) لأن هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب إلى الله ، وأما الكمال فهو التوكل على الله والإلتجاء بالكلية إليه وهو قوله (غفرانك ربنا) وهو قطع النظر عن الأعمال البشرية والطاعات الإنسانية والالتجاء بالكلية إلى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة ، ثم إذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الأصول الأربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الأصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك إلا الذهاب إلى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب إلى المعاد ، وهو المراد من قوله (وإليك المصير) ويظهر من هذا أن المراتب ثلاثة : المبدأ والوسط ، والمعاد ، أما المبدأ فانما يكمل معرفته بمعرفة أمور أربعة : وهى معرفة الله ، والملائكة ، والكتب ، والرسل ، وأما الوسط فانما يكمل معرفته بمعرفة أمرين « سمعنا وأطعنا » نصيب عالم الأجساد ، « وغفرانك ربنا » نصيب عالم الأرواح . وأما النهاية فهى إنما تتم بأمر واحد ، وهو قوله (وإليك المصير) فابتداء الأمر أربعة ، وفى الوسط صار اثنين ، وفى النهاية صار واحدا .

ولما ثبتت هذه المراتب السبع فى المعرفة تفرع عنها سبع مراتب فى الدعاء والتضرع : —

فأولها : قوله (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً) وقوله (واذكر ربك إذا نسيت) وقوله (تذكروا فاذا هم مبصرون) وقوله (واذكر اسم ربك) وهذا الذكر إنما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم .

وثانيها : قوله (ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) ودفع الاصر — والاصر هو الثقل — يوجب الحمد ، وذلك إنما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين .

وثالثها : قوله (ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به) وذلك اشارة إلى كمال رحمته ، وذلك هو قوله الرحمن الرحيم .

ورابعها : قوله (وأعف عنا) لانك أنت المالك للقضاء والحكومة فى يوم الدين ، وهو قوله مالك يوم الدين .

وخامسها : قوله تعالى (واغفر لنا) لانا فى الدنيا عبدناك واستعنا بك فى كل المهمات ، وهو قوله إياك نعبد وإياك نستعين .

وسادسها : قوله (وارحمنا) لانا طلبنا الهداية منك فى قولنا اهدنا الصراط المستقيم .

وسابعها : قوله (أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين .

فهذه المراتب السبع المذكورة فى آخر سورة البقرة ذكرها محمد عليه الصلاة والسلام فى عالم الروحانيات عند صعوده إلى المعراج ، فلما نزل من المعراج فاض أثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة ، فمن قرأها فى صلاته صعدت هذه الأنوار من المظهر إلى المصدر كما نزلت هذه الأنوار فى عهد محمد عليه الصلاة والسلام من المصدر إلى المظهر ، فلهذا السبب قال عليه السلام : « الصلاة معراج المؤمن » .

الفصل الثانى

فى مداخل الشيطان

مداخل الشيطان

اعلم أن المداخل التى يأتى الشيطان من قبلها فى الأصل ثلاثة : الشهوة ، والغضب ، والهوى : فالشهوة بهيمية ، والغضب سبعية ، والهوى شيطانية : فالشهوة آفة لكن الغضب أعظم منه ، والغضب آفة لكن الهوى أعظم منه ، فقوله تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء) المراد آثار الشهوة ، وقوله (والمنكر) المراد منه آثار الغضب ، وقوله (والبغى) المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه ، وبالغضب يصير ظالما لغيره ، وبالهوى يتعدى ظلمه إلى حضرة جلال الله تعالى ، ولهذا قال عليه السلام : الظلم ثلاثة : فظلم لا يغفر ، وظلم لا يترك وظلم عسى الله أن يتركه ، فالظلم الذى لا يغفر هو الشرك بالله ، والظلم الذى لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا ، والظلم الذى عسى الله أن يتركه هو ظلم الإنسان نفسه ، فمنشأ الظلم الذى لا يغفر هو الهوى ، ومنشأ الظلم الذى لا يترك هو الغضب ، ومنشأ الظلم الذى عسى الله أن يتركه هو الشهوة ، ثم لها نتائج : فالحرص والبخل نتيجة الشهوة ، والعجب والكبر نتيجة الغضب ، والكفر والبدعة نتيجة الهوى ، فاذا اجتمعت هذه الستة فى بنى آدم تولد منها سابع — وهو الحسد — وهو نهاية الأخلاق الذميمة . كما أن الشيطان هو النهاية فى الأشخاص المذمومة ، ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الإنسانية بالحسد ، وهو قوله (ومن شر حاسد إذا حسد) كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله (يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس) فليس فى بنى آدم أشر من الحسد كما أنه ليس فى الشياطين أشر من الوسواس ، بل قيل : الحاسد أشر من إبليس ، لأن إبليس روى أنه أتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون

من هذا ؟ فقال إبليس : لو كنت إلها لما جهلتنى ، فلما دخل قال فرعون : أتعرف فى الأرض شرا منى ومنك ، قال نعم ، الحاسد ، وبالحسد وقعت فى هذه المحنة .

إذا عرفت هذا فنقول : أصول الأخلاق القبيحة هى تلك الثلاثة ، والأولاد والنتائج هى هذه السبعة المذكورة فأنزل الله تعالى سورة الفاتحة وهى سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسمية ، وفيها الأسماء الثلاثة ، وهى فى مقابلة تلك الأخلاق الأصلية الفاسدة ، فالأسماء الثلاثة الأصلية فى مقابلة الأخلاق الثلاثة الأصلية ، والآيات السبع (التى هى الفاتحة) فى مقابلة الأخلاق السبعة ، ثم إن جملة القرآن كالنتائج والشعب من الفاتحة ، وكذا جميع الأخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من تلك السبعة ، فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع الأخلاق الذميمة .

أما بيان أن الأمهات الثلاثة فى مقابلة الأمهات الثلاثة فنقول : إن من عرف الله وعرف أنه لا إله إلا الله تباعد عنه الشيطان والهوى ؛ لأن الهوى إله سوى الله يعبد ، بدليل قوله تعالى (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه) وقال تعالى لموسى : يا موسى ، خالف هواك فانى ما خلقت خلقا نازعنى فى ملكى إلا الهوى ، ومن عرف أنه رحمن لا يغضب ، لأن منشأ الغضب طلب الولاية ، والولاية للرحمن لقوله تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) ومن عرف أنه رحيم وجب أنه يتشبه به فى كونه رحيما وإذا صار رحيما لم يظلم نفسه ، ولم يلطخها بالأفعال البهيمية .

وأما الأولاد السبعة فهى مقابلة الآيات السبع ، وقبل أن نخوض فى بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة أخرى ، وهى أنه تعالى ذكر أن تلك الأسماء الثلاثة المذكورة فى التسمية فى نفس السورة ، وذكر معها اسمين آخرين : وهما الرب ، والمالك ؛ فالرب قريب من الرحيم ، لقوله (سلام قولا من رب رحيم) والمالك قريب من الرحمن ، لقوله تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) فحصلت هذه الأسماء الثلاثة : الرب والملك ، والإله ، فلهذا السبب ختم الله آخر سورة القرآن عليها ، والتقدير كأنه قيل : ان أتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل (أعوذ برب الناس) وان أتاك من قبل الغضب فقل (ملك الناس) وان أتاك من قبل الهوى فقل (إله الناس) .

ولنرجع إلى بيان معارضة تلك السبعة فنقول : من قال الحمد لله فقد شكر الله ، واكتفى بالحاصل ، فزالت شهوته ، ومن عرف أنه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد ، وبخله فيما وجد فاندفعت عنه آفة الشهوة ولذاتها ، ومن عرف أنه مالك يوم الدين بعد أن عرف أنه الرحمن الرحيم زال غضبه ، ومن قال إياك نعبد وإياك نستعين زال كبره بالأول وعجبه بالثانى ، فاندفعت

عنه آفه الغضب بولديها ، فاذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى ، وإذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته ، وإذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته ، فثبت أن هذه الآيات السبع دافعة لتلك الأخلاق القبيحة السبعة .

الفصل الثالث

في تقرير أن سورة الفاتحة جامعة لكل مايحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد

جمع الفاتحة لكل ما يحتاج اليه

اعلم أن قوله الحمد لله إشارة إلى إثبات الصانع المختار ، وتقريره : أن المعتمد في إثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقة الانسان على ذلك ، ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام قال : ربي الذي يحيي ويميت ، وقال في موضع آخر : الذي خلقني فهو يهدين ، وقال موسى عليه السلام : ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، وقال في موضع آخر : ربكم ورب آبائكم الأولين ، وقال تعالى في أول سورة البقرة (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقال في أول ما أنزله على محمد عليه السلام (اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق) فهذه الآيات الست تدل على أنه تعالى استدل بخلق الإنسان على وجود الصانع تعالى ، وإذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا .

واعلم أن هذا الدليل كما أنه في نفسه هو دليل فكذلك هو نفسه انعام عظيم ، فهذه الحالة من حيث إنها تعرف العبد وجود الإله دليل ، ومن حيث أنها نفع عظيم وصل من الله إلى العبد انعام ، فلا جرم هو دليل من وجه ، وانعام من وجه ، والانعام متى وقع بقصد الفاعل إلى إيقاعه إنعاما كان يستحق هو الحمد ، وحدوث بدن الانسان أيضا كذلك ، وذلك لأن تولد الاعضاء المختلفة الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن إلا إذا قصد الخالق إيجاد تلك الأعضاء على تلك الصور والطبائع ، فحدوث هذه الأعضاء المختلفة يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه الأعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ، ومتى كان الأمر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء ، فقوله (الحمد لله) يدل على وجود الصانع ، وعلى علمه ، وقدرته ، ورحمته ، وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم ، فكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني ، وأما قوله (رب العالمين) فهو يدل على أن ذلك الاله واحد ، وأن كل العالمين ملكه وملكه ،

وليس فى العالم إله سواه ، ولا معبود غيره ، وأما قوله (الرحمن الرحيم) فيدل على أن الإله الواحد الذى لا إله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت ، وأما قوله (مالك يوم الدين) فيدل على أن من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسىء ، ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ، ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك فى كونه رحمانا رحيما ، إذا عرفت هذا ظهر أن قوله (الحمد لله) يدل على وجود الصانع المختار ، وقوله (رب العالمين) يدل على وحدانيته ، وقوله (الرحمن الرحيم) يدل على رحمته فى الدنيا والآخرة ، وقوله (مالك يوم الدين) يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الآخرة . وإلى ههنا تم ما يحتاج اليه فى معرفة الربوبية . أما قوله (إياك نعبد — إلى آخر السورة) فهو إشارة إلى الأمور التى لابد من معرفتها فى تقرير العبودية ، وهى محصورة فى نوعين : الأعمال التى يأتى بها العبد ، والآثار المتفرعة على تلك الأعمال : أما الأعمال التى يأتى بها العبد فلها ركنان : أحدهما : اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله (إياك نعبد) . والثانى : علمه بأن لا يمكنه الاتيان بها إلا باعانة الله واليه الاشارة بقوله (وإياك نستعين) وههنا ينفتح البحر الواسع فى الجبر والقدر ، وأما الآثار المتفرعة على تلك الأعمال فهى حصول الهداية والانكشاف والتجلى ، واليه الاشارة بقوله (اهدنا الصراط المستقيم) ثم ان أهل العالم ثلاث طوائف : الطائفة الأولى : الكاملون المحقون المخلصون ، وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ، ومعرفة الخير لأجل العمل به ، واليهم الاشارة بقوله (أنعمت عليهم) . والطائفة الثانية : الذين أخلوا بالأعمال الصالحة ، وهم الفسقة واليهم الاشارة بقوله (غير المغضوب عليهم) . والطائفة الثالثة : الذين أخلوا بالاعتقادات الصحيحة ، وهم أهل البدع والكفر ، واليهم الاشارة بقوله (ولا الضالين) .

إذا عرفت هذا فنقول : استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين : (أحدهما) أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال ، والثانى : أن تصل اليه محصولات المتقدمين فتستكمل نفسه ، وقوله (اهدنا الصراط المستقيم) اشارة إلى القسم الأول ، وقوله (صراط الذين أنعمت عليهم) إشارة إلى القسم الثانى ، ثم فى هذا القسم طلب أن يكون اقتداؤه بانوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والأعمال الصائبة ، وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بطائفة الذين أخلوا بالأعمال الصحيحة ، وهم المغضوب عليهم ، أو بطائفة الذين أخلوا بالعقائد الصحيحة ، وهم الضالون ، وهذا آخر السورة ، وعند الوقوف على ما لخصناه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة فى معرفة الربوبية ومعرفة العبودية .

الفصل الرابع

قسمة الله الصلاة بينه وبين عباده

قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : قسمت الصلاة بينى و بين عبدى نصفين ، فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرنى عبدى ، وإذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدنى عبدى ، وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمنى عبدى ، وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدنى عبدى ، وفى رواية أخرى فوض إلى عبدى ، وإذا قال إياك نعبد يقول الله عبدنى عبدى ، وإذا قال وإياك نستعين يقول الله تعالى توكل على عبدى ، وفى رواية أخرى فإذا قال إياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بينى وبين عبدى ، وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدى ولعبدى ما سأل .

فوائد هذا الحديث : —

الفائدة الأولى : قوله تعالى « قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين » يدل على أن مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق ، كما قال تعالى (ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها) وذلك لأن أهم المهمات للعبد أن يستنير قلبه بمعرفة الربوبية ، ثم بمعرفة العبودية ؛ لأنه إنما خلق لرعاية هذا العهد ، كما قال (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) وقال (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا) وقال (يا بنى اسرائل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) ولما كان الأمر كذلك لا جرم أنزل الله هذه السورة على محمد عليه السلام وجعل النصف الأول منها فى معرفة الربوبية ، والنصف الثانى منها فى معرفة العبودية ، حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه فى الوفاء بذلك العهد .

الفائدة الثانية : الله تعالى سمى الفاتحة باسم الصلاة ، وهذا يدل على أحكام : الحكم الأول : أن عند عدم قراءة الفاتحة وجب أن لا تحصل الصلاة ، وذلك يدل على أن قراءة الفاتحة ركن من أركان الصلاة ، كما يقوله أصحابنا ويتأكد هذا الدليل بدلائل أخرى : أحدها : أنه عليه الصلاة والسلام واظب على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى (فاتبعوه) ولقوله عليه الصلاة والسلام « صلوا كما رأيتمونى أصلى » . وثانيها : أن الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » وثالثها : أن جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون إلا بقراءة الفاتحة فوجب أن تكون متابعتهم واجبة فى ذلك لقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى

ونصله جهنم) ورابعها : قوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » خامسها : قوله تعالى (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) وقوله (فاقرؤا) أمر ، وظاهره الوجوب ، فكانت قراءة ماتيسر من القرآن واجبة ، وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب أن تكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الأمر ، وسادسها أن قراءة الفاتحة أحوط فوجب المصير إليها ، لقوله عليه السلام « دع مايريبك إلى مالا يريبك وسابعها : أن الرسول عليه السلام واظب على قراءتها فوجب أن يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وثامنها : أنه لا نزاع بين المسلمين أن قراءة الفاتحة فى الصلاة أفضل وأكمل من قراءة غيرها ، إذا ثبت هذا فنقول : التكليف كان متوجها على العبد باقامة الصلاة ، والأصل فى الثابت البقاء حكمنا بالخروج عن هذه العهدة عند الايتاء بالصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة ، وقد دللنا على أن هذه الصلاة أفضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة ولا يلزم من الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل الناقص ، فعند اقامة الصلاة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء فى العهدة ، وتاسعها : أن المقصود من الصلاة حصول ذكر القلب ، لقوله تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) وهذه السورة مع كونها مختصرة ، جامعة لمقامات الربوبية والعبودية والمقصود من جميع التكاليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله هذه السورة معادلة لكل القرآن فى قوله (ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم) فوجب أن لا يقوم غيرها مقامها البتة . وعاشرها : أن هذا الخبر الذى رويناه يدل على أن عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلاة .

الفائدة الثالثة : أنه قال : « إذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى « ذكرنى عبدى » وفيه أحكام : أحدها : أنه تعالى قال (فاذكرونى أذكركم) فههنا لما أقدم العبد على ذكر الله لا جرم ذكره تعالى فى ملأ خير من ملائه . وثانيها : أن هذا يدل على أن مقام الذكر مقام عال شريف فى العبودية ، لأنه وقع الابتداء به ، ومما يدل على كماله أنه تعالى أمر بالذكر فقال (اذكرونى أذكركم) ثم قال (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا) ثم قال (الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم) ثم قال (ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون) فلم يبالغ فى تقرير شىء من مقامات العبودية مثل ما بالغ فى تقرير مقام الذكر . وثالثها : ان قوله « ذكرنى عبدى » يدل على أن قولنا « الله » اسم علم لذاته المخصوصة ، إذ لو كان اسما مشتقا لكان مفهومه مفهوما كليا ، ولو كان كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المعينة مذكورة بهذا اللفظ ، فظاهر أن لفظى الرحمن الرحيم لفظان كليان ،

فثبت أن قوله « ذكرنى عبدى » يدل على أن قولنا الله اسم علم ، أما قوله « وإذا قال الحمد لله يقول الله تعالى حمدنى عبدى » فهذا يدل على أن مقام الحمد أعلى من مقام الذكر ويدل عليه أن أول كلام ذكر فى أول خلق العالم هو الحمد ، بدليل قول الملائكة قبل خلق آدم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وآخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد أيضا ، بدليل قوله تعالى فى صفة أهل الجنة (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) والعقل أيضا يدل عليه ؛ لأن الفكر فى ذات الله غير ممكن ، لقوله عليه الصلاة والسلام « تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق » ولأن الفكر فى الشيء مسبوق بسبق تصوره ، وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن ، فالفكر فيه غير ممكن فعلى هذا ، الفكر لا يمكن إلا فى أفعاله ومخلوقاته ، ثم ثبت بالدليل أن الخير مطلوب بالذات ، والشر بالعرض فكل من تفكر فى مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله وإحسانه أكثر ، فلا جرم كان اشتغاله بالحمد والشكر أكثر ، فلهذا قال : الحمد لله رب العالمين ، وعند هذا يقول : حمدنى عبدى ، فشهد الحق سبحانه بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله واحسانه فى ترتيب العالم الأعلى والعالم الأسفل ، وعلى أن لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له ، وان غرق فى بحر الإيمان به والاقرار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه ، فما أجل هذه الحالة .

وأما قوله « وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمنى عبدى » فلقائل أن يقول : انه لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمنى عبدى ، وههنا لما قال الرحمن الرحيم قال عظمنى عبدى فما الفرق ؟ وجوابه أن قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكماله فى ذاته ، وبكونه مكملا لغيره ، ثم قال بعده : رب العالمين ، وهذا يدل على أن الإله الكامل فى ذاته المكمل لغيره واحد ليس له شريك ، فلما قال بعده الرحمن الرحيم دل ذلك على أن الإله الكامل فى ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل والضد والند فى غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك أن غاية ما يصل العقل والفهم والوهم إليه من تصور معنى الكمال والجلال ليس إلا هذا المقام ، فلهذا السبب قال الله تعالى ههنا : عظمنى عبدى .

وأما قوله « وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدنى عبدى » أى : نزهنى وقدسنى عما لا ينبغى — فتقريره انا نرى فى دار الدنيا كون الظالمين متسلطين على المظلومين ، وكون الأقوياء مستولين على الضعفاء ، ونرى العالم الزاهد الكامل فى أضيق العيش ، ونرى الكافر الفاسق فى أعظم أنواع الراحة والغبطة ، وهذا العمل لا يليق برحمة أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين ، فلو لم يحصل المعاد والبعث والحشر حتى ينتصف الله فيه للمظلومين من الظالمين ويوصل إلى أهل الطاعة الثواب ، وإلى أهل الكفر العقاب ، لكان هذه الاهمال والامهال ظلما من الله على

العباد ، أما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وهم الظلم ، فلهذا السبب قال الله تعالى (ليجزى الذين أساؤا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) وهذا هو المراد من قوله تعالى : مجدنى عبدى ، الذى نزهنى عن الظلم وعن شيمه .

وأما قوله « وإذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بينى وبين عبدى » فهو اشارة الى سر مسئلة الجبر والقدر ، فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعة والعبادة ، ثم جاء بحث الجبر والقدر : وهو أنه مستقل بالإتيان بذلك العمل أو غير مستقل به ، والحق أنه غير مستقل به ، وذلك لأن قدرة العبد إما أن تكون صالحة للفعل والترك ، وإما أن لا تكون كذلك : فان كان الحق هو الأول امتنع أن تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد البحث فيه ، وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى نخلق تلك الداعية الخالصة عن المعارض هو الاعانة ، وهو المراد من قوله واياك نستعين ، وهو المراد من قولنا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ، أى : لاتخلق فى قلوبنا داعية تدعونا إلى العقائد الباطلة والأعمال الفاسدة ، وهب لنا من لدنك رحمة ، وهذه الرحمة خلق الداعية التى تدعونا إلى الأعمال الصالحة والعقائد الحقة ، فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة ، وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله (اياك نعبد واياك نستعين) وإذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى : هذا بينى وبين عبدى ، أما الذى منه فهو خلق الداعية الجازمة ، وأما الذى من العبد فهو أن عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الأثر عنه ، وهذا كلام دقيق لا بد من التأمل فيه .

وأما قوله « واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله تعالى هذا لعبدى ولعبدى ما سأل » وتقريره أنا نرى أهل العالم مختلفين فى النفى والإثبات فى جميع المسائل الالهية ، وفى جميع مسائل النبوات ، وفى جميع مسائل المعاد ، والشبهات غالبة ، والظلمات مستولية ، ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من الكثير الكثير ، وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل فى العقول والأفكار والبحث الكثير والتأمل الشديد ؛ فلولا هداية الله تعالى وإعانته وأنه يزين الحق فى عين عقل الطالب ويقبح الباطل فى عينه كما قال (ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) وإلا لامتنع وصول أحد إلى الحق ، فقوله (اهدنا الصراط المستقيم) اشارة إلى هذه الحالة ، ويدل عليه أيضا أن المبطل لايرضى بالباطل ، وإنما طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح ، فلو كان الأمر باختياره لوجب أن لا يقع أحد فى الخطأ ؛ ولما رأينا الأكثرين غرقوا فى بحر الضلالات

علمنا أن الوصول إلى الحق ليس إلا بهداية الله تعالى ، ومما يقوى ذلك أن كل الملائكة والأنبياء أطبقوا على ذلك ، أما الملائكة فقالوا (سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم) وقال آدم عليه السلام (وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) وقال ابراهيم عليه السلام (لئن لم يهدنى ربى لاكونن من القوم الضالين) وقال يوسف عليه السلام (توفنى مسلما وألحقنى بالصالحين) وقال موسى عليه السلام (رب اشرح لى صدرى — الآية) وقال محمد عليه السلام (ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب) فهذا هو الكلام فى لطائف هذا الخبر والذى تركناه أكثر مما ذكرناه .

الفائدة الرابعة : من فوائد هذا الخبر أن آيات الفاتحة سبع ، والأعمال المحسوسة أيضا فى الصلاة سبعة ، وهى : القيام ، والركوع ، والانتصاب ، والسجود الأول ، والانتصاب فيه ، والسجود الثانى والقعدة، فصار عدد آيات الفاتحة مساويا لعدد هذه الأعمال، فصارت هذه الأعمال كالشخص، والفاتحة لها كالروح ، والكمال إنما يحصل عند إتصال الروح بالجسد ، فقوله (بسم الله الرحمن الرحيم) بإزاء القيام ، ألا ترى أن الباء فى بسم الله لما اتصل باسم الله بقى قائما مرتفعا ، وأيضا فالتسمية لبداية الأمور ، قال عليه الصلاة والسلام «كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر» وقال تعالى (قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى) وأيضا القيام لبداية الأعمال ، فحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه ، وقوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) بإزاء الركوع ، وذلك لأن العبد فى مقام التحميد ناظر إلى الحق والى الخلق ؛ لأن التحميد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه ، والعبد فى هذا المقام ناظر إلى المنعم والى النعمة ، فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق ، والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وأيضا ، الحمد يدل على النعم الكثيرة ، والنعم الكثيرة مما تثقل ظهره ، فينحنى ظهره للركوع وقوله (الرحمن الرحيم) مناسب للانتصاب لأن العبد لما تضرع الى الله فى الركوع فيليق برحمته أن يرده إلى الانتصاب ، ولذلك قال عليه السلام (إذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله اليه بالرحمة) وقوله (مالك يوم الدين) مناسب للسجدة الأولى ؛ لأن قولك مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء ، وذلك يوجب الخوف الشديد ، فيليق به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع ، وهو السجدة : وقوله (اياك نعبد واياك نستعين) مناسب للقعدة بين السجدتين ، لأن قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التى تقدمت ، وقوله واياك نستعين استعانة بالله فى أن يوفقه للسجدة الثانية . وأما قوله (اهدنا الصراط المستقيم) فهو سؤال لأهم الأشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع . وأما قوله (صراط الذين أنعمت عليهم —

إلى آخره) فهو مناسب للقعدة ، وذلك لأن العبد لما أتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه بالاكرام ، وهو أن أمره بالقعود بين يديه ، وذلك انعام عظيم من الله علي العبد ، فهو شديد المناسبة لقوله أنعمت عليهم ، وأيضا أن محمدا عليه السلام لما أنعم الله عليه بأن رفعه إلى قاب قوسين قال عند ذلك : التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله ، والصلاة معراج المؤمن ، فلما وصل المؤمن فى معراجه إلى غاية الاكرام — وهى أن جلس بين يدى الله — وجب أن يقرأ الكلمات التى ذكرها محمد عليه السلام ، فهو أيضا يقرأ التحيات ، ويصير هذا كالتنبيه على أن هذا المعراج الذى حصل له شعلة من شمس معراج محمد عليه السلام وقطرة من بحره وهو تحقيق قوله (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين — الآية) .

واعلم أن آيات الفاتحة وهى سبع صارت كالروح لهذه الأعمال السبعة ، وهذه الأعمال السبعة صارت كالروح للمراتب السبعة المذكورة فى خلقة الانسان ، وهى قوله (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) إلى قوله (فتبارك الله أحسن الخالقين) وعند هذا ينكشف أن مراتب الأجساد كثيرة ، ومراتب الأرواح كثيرة ، وروح الأرواح ونور الانوار هو الله تعالى ، كما قال سبحانه وتعالى (وأن إلى ربك المنتهى) .

الفصل الخامس

فى أن الصلاة معراج العارفين

الصلاة
معراج العارفين

اعلم أنه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان : أحدهما من المسجد الحرام إلى المسجد الاقصى ، والآخر من الاقصى إلى أعالى ملكوت الله تعالى ، فهذا ما يتعلق بالظاهر ، وأما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان : أحدهما : من عالم الشهادة إلى عالم الغيب . والثانى : من عالم الغيب إلى عالم غيب الغيب ، وهما بمنزلة قاب قوسين متلاصقين ، فتخطاهما محمد عليه السلام وهو المراد من قوله تعالى (فكان قاب قوسين أو أدنى) وقوله (أو أدنى) اشارة الى فنائه فى نفسه ، أما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم أن كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة ، لانك تشاهد هذه الاشياء ببصرك ، فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب ، وأما عالم الارواح فعالم لا نهاية له ، وذلك لان آخر مراتب الارواح هو الارواح البشرية ، ثم تترقى فى معارج الكمالات

ومصاعد السعادات حتى تصل إلى الأرواح المتعلقة بسماء الدنيا ثم تصير أعلى وهى أرواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل إلى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسى ، وهى أيضا متفاوته فى الاستعلاء ، ثم تصير أعلى وهم الملائكة المشار اليهم بقوله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش) ثم تصير أعلى وأعظم وهم المشار اليهم بقوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وفى عدد الثمانية أسرار لا يجوز ذكرها ههنا ثم تترقى فتنتهى إلى الارواح المقدسة عن التعلقات بالأجسام ، وهم الذين طعامهم ذكر الله ، وشرابهم محبة الله ، وأنسهم بالثناء على الله ، ولذتهم فى خدمة الله ، واليهم الاشارة بقوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) وبقوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ثم لهم أيضا درجات متفاوتة ، ومراتب متباعدة ، والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة بأحوالها ، والوقوف على شرح صفاتها ، ولا يزال هذا الترقى والتصاعد حاصلا كما قال تعالى (وفوق كل ذى علم عليم) إلى أن ينتهى الأمر الى نور الانوار ، ومسبب الاسباب ، ومبدأ الكل ، وينبوع الرحمة ، ومبدأ الخير ، وهو الله تعالى ، فثبت أن عالم الارواح هو عالم الغيب ، وحضرة جلال الربوبية هى غيب الغيب ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما أدرك البصر» وتقدير عدد تلك الحجب بالسبعين مما لا يعرف إلا بنور النبوة .

فقد ظهر بما ذكرنا أن المعراج على قسمين : أولهما : المعراج من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، والثانى : المعراج من عالم الغيب إلى عالم غيب الغيب ، وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية .

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى المقصود فنقول : إن محمدا عليه السلام لما وصل إلى المعراج وأراد أن يرجع قال : يارب العزة إن المسافر إذا أراد أن يعود إلى وطنه احتاج إلى محمولات يتحف بها أصحابه وأحبابه ، فقيل له : ان تحفة أمتك الصلاة ، وذلك لأنها جامعة بين المعراج الجسمانى ، وبين المعراج الروحانى : أما الجسمانى فبالافعال ، وأما الروحانى فبالاذكار ، فاذا أردت أيها العبد الشروع فى هذا المعراج فتطهر أولا ، لأن المقام مقام القدس ، فليكن ثوبك طاهرا ، وبدنك طاهرا لأنك بالوادى المقدس طوى ، وأيضا فعندك ملك وشيطان ، فانظر أيهما تصاحب : ودين ودنيا ، فانظر أيهما تصاحب : وعقل وهوى ، فانظر أيهما تصاحب : وخير وشر ، وصدق وكذب ، وحق وباطل ، وحلم وطيش ، وقناعة وحرص ؛ وكذا القول فى كل الأخلاق المتضادة والصفات المتنافية ، فانظر أنك تصاحب أى الطرفين وتوافق أى الجانبين

فإنه إذا استحكمت المرافقة تعذرت المفارقة ، ألا ترى أن الصديق اختار صحبة محمد عليه السلام فلزمه فى الدنيا ، وفى القبر ، وفى القيامة ، وفى الجنة وأن كلبا صحب أصحاب الكهف فلزمهم فى الدنيا ، وفى الآخرة ، ولهذا السر قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) ثم إذا تطهرت فارفع يديك ، وذلك الرفع اشارة إلى توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة فاقطع نظرك عنهما بالكلية ، ووجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك إلى الله ، ثم قل : الله أكبر ، والمعنى أنه أكبر من كل الموجودات ، وأعلى وأعظم وأعز من كل المعلومات ، بل هو أكبر من أن يقاس إليه شىء أو يقال انه أكبر ، ثم قل : سبحانك اللهم وبحمدك ، وفى هذا المقام تجلى لك نور سبحات الجلال ، ثم ترقيت من التسبيح إلى التحميد ثم قل : تبارك اسمك ، وفى هذا المقام انكشف لك نور الأزل والأبد ، لأن قوله تبارك إشارة إلى الدوام المنزه عن الافناء والاعدام ، وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الأزل فى العدم ، ومطالعة حقيقة الأبد فى البقاء ، ثم قل : وتعالى جدك ، وهو إشارة إلى إنه أعلم وأعظم من أن تكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة فى القدر المذكور ، ثم قل : ولا إله غيرك ، وهو إشارة إلى أن كل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره ، فهو الكامل الذى لا كامل إلا هو ، والمقدس الذى لا مقدس إلا هو ، وفى الحقيقة لا هو إلا هو ولا إله إلا هو ، والعقل ههنا ينقطع ، واللسان يعتقل ، والفهم يتبلد ، والخيال يتحير ، والعقل يصير كالزمن ، ثم عد إلى نفسك وحالك وقل : وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض ، فقولك « سبحانك اللهم وبحمدك » معراج الملائكة المقربين ، وهو المذكور فى قوله (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وهو أيضا معراج محمد عليه السلام ، لأن معراجه مفتتح بقوله « سبحانك اللهم وبحمدك » وأما قولك « وجهت وجهى » فهو معراج إبراهيم الخليل عليه السلام ، وقولك « ان صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله » فهو معراج محمد الحبيب عليه السلام ، فاذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج أكابر الملائكة المقربين وبين معراج عظماء الأنبياء والمرسلين ، ثم إذا فرغت من هذه الحالة فقل : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، لتدفع ضرر العجب من نفسك .

واعلم أن للجنة ثمانية أبواب ، ففى هذا المقام انفتح لك باب من أبواب الجنة ، وهو باب المعرفة ، والباب الثانى هو باب الذكر وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم ، والباب الثالث باب الشكر ، وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء ، وهو قولك الرحمن الرحيم ، والباب الخامس باب الخوف ، وهو قولك مالك يوم الدين . والباب السادس باب

الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية ، وهو قولك إياك نعبد وإياك نستعين والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) وقال (ادعونى أستجب لكم) وهو ههنا قولك اهدنا الصراط المستقيم ، والباب الثامن باب الاقتداء بالأرواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بأنوارهم ، وهو قولك صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وبهذا الطريق إذا قرأت هذه السورة ، ووقفت على أسرارها انفتحت لك ثمانية أبواب الجنة ، وهو المراد من قوله تعالى (جنات عدن مفتحة لهم الأبواب فجنات المعارف الربانية انفتحت أبوابها بهذه المقاليد الروحانية ، فهذا هو الاشارة إلى ما حصل فى الصلاة من المعراج الروحانى .

وأما المعراج الجسمانى فالمرتبة الاولى أن تقوم بين يدى الله مثل قيام أصحاب الكهف ، وهو قوله تعالى (إذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض) بل قم قيام أهل القيامة وهو قوله تعالى (يوم يقوم الناس لرب العالمين) ثم اقرأ سبحانك اللهم ، وبعده وجهت وجهى ، وبعده الفاتحة ، وبعدها ما تيسر لك من القرآن ، واجتهد فى أن تنظر من الله إلى عبادتك حتى تستحقرها وإياك أن تنظر من عبادتك إلى الله ، فانك ان فعلت ذلك صرت من الهالكين ، وهذا سر قوله إياك نعبد وإياك نستعين .

واعلم أن النفس الآن جارية مجرى خشبة عرضتها على نار خوف الجلال فلانت ، فاجعلها محنية بالركوع فقل : سمع الله لمن حمده ، ثم اتركها لتستقيم مرة أخرى ، فان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله ، فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى فاذا عادت إلى استقامتها فانحدر إلى الأرض بنهاية التواضع واذكر ربك بغاية العلو ، وقل : سبحان ربى الأعلى ، فاذا أتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة أنواع من الطاعة : الركوع الواحد ، والسجودان ، وبها تنجو من العقبات الثلاث المهلكة ، فبالركوع تنجو عن عقبة الشهوات ، وبالسجود الأول تنجو عن عقبة الغضب الذى هو رئيس المؤذيات ، وبالسجود الثانى تنجو عن عقبة الهوى الذى هو الداعى إلى كل المهلكات والمضلات ، فاذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت عن هذه الدركات فقد وصلت إلى الدرجات العاليات ، وملكت الباقيات الصالحات ، وانتهيت إلى عتبة جلال مدبر الأرض والسموات ، فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله ، فالتحيات المباركات باللسان ، والصلوات بالأركان ، والطيبات بالجنان وقوة الإيمان ، ثم فى هذا المقام يصعد نور روحك وينزل نور روح محمد صلى الله

عليه وسلم فيتلاقى الروحان ، ويحصل هناك الروح والراحة والريحان ، فلا بد لروح محمد عليه الصلاة والسلام من محمدة وتحية ، فقل : السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، فعند ذلك يقول محمد عليه الصلاة والسلام : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، وكأنه قيل لك فهذه الخيرات والبركات بأى وسيلة وجدتها ؟ وبأى طريق وصلت اليها ؟ فقل بقولى : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ، فقيل لك أن محمدا هو الذى هداك اليه ، فأى شيء هديتك له؟ فقل : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، فقيل لك : إن إبراهيم هو الذى طلب من الله أن يرسل اليك مثل هذا الرسول فقال (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) فما جزاؤك له ؟ فقل : كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم ، فيقال لك : فكل هذه الخيرات من محمد أو من إبراهيم أو من الله ؟ فقل : بل من الحميد المجيد إنك حميد مجيد .

ثم أن العبد إذا ذكر الله بهذه الأثنية والمدائح ذكره الله تعالى فى محافل الملائكة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله عز وجل « إذا ذكرنى عبدى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملئه » فاذا سمع الملائكة ذلك إشتاقوا إلى هذا العبد فقال الله : إن ملائكة السموات إشتاقوا إلى زيارتك وأحبوا القرب منك ، وقد جاؤك فابدأ بالسلام عليهم لتحصل لك فيه مرتبة السابقين ، فيقول العبد عن يمينه وعن شماله : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا جرم أنه إذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليه من كل باب فيقولون : سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار .

الفصل السادس

فى الكبرياء والعظمة

الكبرياء والعظمة

أعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان : أما المكان فهو الفضاء الذى لا نهاية له ، والخلاء الذى لا غاية له ، وأما الزمان فهو الإمتداد المتوهم الخارج من قعر ظلمات عالم الأزل الى ظلمات عالم الأبد ، كأنه نهر خرج من قعر جبل الأزل وامتد حتى دخل فى قعر جبل الأبد فلا يعرف لانفجاره مبدأ ، ولا لاستقراره منزل ، فالأول والآخر صفة الزمان ، والظاهر والباطن صفة المكان ، وكمال هذه الأربعة الرحمن الرحيم ، فالحق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا ، ووسع الزمان أولا وآخرا ، وإذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق تعالى كان منزها عن المكان والزمان .

إذا عرفت هذا فنقول : الحق سبحانه وتعالى له عرش ، وكرسى ، فعقد المكان بالكرسى فقال (وسع كرسيه السموات والأرض) وعقد الزمان بالعرش فقال (وكان عرشه على الماء) لأن جرى الزمان يشبه جرى الماء ، فلا مكان وراء الكرسى ، ولا زمان وراء العرش ، فالعلو صفة الكرسى وهو قوله (وسع كرسيه السموات والأرض) والعظمة صفة العرش وهو قوله (فقل حسبى الله لاإله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم) وكمال العلو والعظمة لله كما قال (ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم) .

واعلم أن العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال ، إلا أن درجة العظمة أكمل وأقوى من درجة العلو ، وفوقهما درجة الكبرياء قال تعالى : الكبرياء ردائى ، والعظمة ازارى ، ولاشك أن الرداء أعظم من الازار ، وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال ، وهى تقدسه فى حقيقته المخصوصة وهويته المعينة عن مناسبة شىء من الممكنات ، وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الإلهية ، فلهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام : ألظوا بياذا الجلال والاكرام ، وقال (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقال (تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام) إذا عرفت هذا الاصل فاعلم أن المصلى إذا قصد الصلاة صار من جملة من قال الله فى صفتهم (يريدون وجهه) ومن أراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه أن يطهر نفسه من الأدناس والأنجاس ، ولهذا التطهير مراتب : المرتبة الاولى : التطهير من دنس الذنوب بالتوبة ، كما قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا) ومن كان فى مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها ، ومن كان فى مقام الاخلاص كانت طهارته من الالتفات إلى أعماله ، ومن كان فى مقام المحسنين كانت طهارته من الالتفات الى حسناته ، ومن كان فى مقام الصديقين كانت طهارته من كل ماسوى الله ، وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة كأنها غير متناهية ، كما قال تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله) فاذا أردت أن تكون من جملة من قال الله فيهم (يريدون وجهه) فقم قائما واستحضر فى نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بأن تبتدىء من نفسك وتستحضر فى عقلك جملة أعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ، ثم استحضر فى عقلك جملة ما فى هذا العالم من أنواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ، ثم ضم اليه البحار والجبال والتلال والمفاوز وجملة ما فيها من عجائب النبات والحيوان وذرات الهباء ، ثم ترق منها إلى سماء الدنيا على عظمها واتساعها ، ثم لا تزال ترقى من سماء إلى سماء حتى تصل إلى سدرة المنتهى والرفرف واللوح

والقلم والجنة والنار والكرسى والعرش العظيم ، ثم انتقل من عالم الأجسام إلى عالم الأرواح واستحضر فى عقلك جميع الأرواح الأرضية السفلية البشرية وغير البشرية ، واستحضر جميع الأرواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قال الرسول عليه الصلاة والسلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات السبع كما قال عليه الصلاة والسلام « ما فى السموات موضع شبر إلا وفيه ملك قائم أو قاعد » واستحضر جميع الملائكة الحافين حول العرش وجميع حملة العرش والكرسى ثم انتقل منها إلى ماهو خارج هذا العالم كما قال تعالى (وما يعلم جنود ربك إلا هو) فاذا استحضرت جميع هذه الأقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل : الله أكبر ، وتريد بقولك « الله » الذات التى حصل بايجادها وجود هذه الأشياء وحصلت لها كمالاتها فى صفاتها وأفعالها ، وتريد بقولك أكبر أنه منزه عن مشابهتها ومشاكلتها ، بل هو منزه عن أن يحكم العقل بجواز مقايسته بها ومناسبته اليها فهذا هو المراد من قوله فى أول الصلاة الله أكبر .

والوجه الثانى : فى تفسير هذا التكبير : أنه عليه الصلاة والسلام قال : الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك ، فتقول : الله أكبر من أن لا يرانى ومن أن لا يسمع كلامى .

والوجه الثالث : أن يكون المعنى الله أكبر من أن تصل اليه عقول الخلق وأوهامهم وأفهامهم ، قال على بن أبى طالب كرم الله وجهه : التوحيد أن لا تتوهمه .

الوجه الرابع : أن يكون المعنى الله أكبر من أن يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته ، فطاعاتهم قاصرة عن خدمته ، وثناؤهم قاصر عن كبريائه ، وعلومهم قاصرة عن كنه صمديته .

واعلم أيها العبد أنك لو بلغت إلى أن يحيط عقلك بجميع عجائب عالم الاجسام والارواح فاياك أن تحدثك نفسك بأنك بلغت مبادىء ميادين جلال الله فضلا عن أن تبلغ الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر : —

أساميا لم تزده معرفة وانما لذة ذكرناها

ومن دعوات رسول الله عليه السلام وثنائه على الله : لا ينالك غوص الفكر ، ولا ينتهى اليك نظر ناظر ، ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات قدرتك ، وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك وإذا قلت الله أكبر فاجعل عين عقلك فى آفاق جلال الله وقل : سبحانك اللهم وبحمدك ، ثم قل : وجهت وجهى ، ثم انتقل منها إلى عالم الأمر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والآخرة ، وتطالع فيها أنوار أسماء الله الحسنى وصفاته العليا والأديان

السالفة والمذاهب الماضية ، وأسرار الكتب الالهية والشرائع النبوية ، وتصل إلى الشريعة ، ومنها الى الطريقة ، ومنها الى الحقيقة ، وتطالع درجات الأنبياء والمرسلين ، ودركات الملعونين والمردودين والضالين ، فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فابصر به الدنيا إذ باسمه قامت السموات والأرضون وإذا قلت الحمد لله رب العالمين أبصرت به الآخرة إذ بكلمة الحمد قامت الآخرة كما قال (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) وإذا قلت الرحمن الرحيم فابصر به عالم الجمال ، وهو الرحمة والفضل والاحسان ، وإذا قلت مالك يوم الدين فأبصر به عالم الجلال ومايحصل فيه من الأحوال والأهوال ، وإذا قلت إياك نعبد فأبصر به عالم الشريعة ، وإذا قلت وإياك نستعين فابصر به الطريقة ، وإذا قلت اهدنا الصراط المستقيم فابصر به الحقيقة ، واذا قلت صراط الذين أنعمت عليهم فابصر به درجات أرباب السعادات وأصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، واذا قلت غير المغضوب عليهم فابصر به مراتب فساق أهل الآفاق ، واذا قلت ولا الضالين فابصر به دركات أهل الكفر والشقاق والخزى والنفاق على كثرة درجاتها وتباين أطرافها وأكنافها .

ثم اذا انكشفت لك هذه الأحوال العالية والمراتب السامية فلا تظنن أنك بلغت الغور والغاية ، بل عد الى الاقرار للحق بالكبرياء ، ولنفسك بالذلة والمسكنة ، وقل : الله أكبر ، ثم انزل من صفة الكبرياء الى صفة العظمة ، فقل : سبحان ربى العظيم ، وان أردت أن تعرف ذرة من صفة العظمة فاعرف أنا بينا أن العظمة صفة العرش ، ولا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش وان بقى الى آخر أيام العالم ، ثم اعرف أن عظمة العرش فى مقابلة عظمة الله كالقطرة فى البحر فكيف يمكنك أن تصل الى كنه عظمة الله ؟ ثم ههنا سر عجيب وهو أنه ما جاء سبحان ربى الأعظم وانما جاء سبحان ربى العظيم ، وما جاء سبحان ربى العالى وانما جاء سبحان ربى الأعلى ، ولهذا التفاوت أسرار عجيبة لا يجوز ذكرها ، فاذا ركعت وقلت سبحان ربى العظيم فعد الى القيام ثانيا ، وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل : سمع الله لمن حمده ، فانك إذا سألتها لغيرك وجدتها لنفسك وهو المراد من قوله عليه السلام « لا يزال الله فى عون العبد ما دام العبد فى عون أخيه المسلم » .

فان قيل : ما السبب فى أنه لم يحصل فى هذا المقام التكبير ؟

قلنا : لأن التكبير مأخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف ، وهذا المقام مقام الشفاعة ، وهما متباينان .

ثم إذا فرغت من هذه الشفاعة فعد إلى التكبير وانحدر به إلى صفة العلو وقل سبحان ربى

الأعلى ، وذلك لأن السجود أكثر تواضعا من الركوع ، لا جرم الذكر المذكور فى السجود هو بناء المبالغة — وهو الأعلى — والذكر المذكور فى الركوع هو لفظ العظيم من غير بناء المبالغة ، روى أن لله تعالى ملكا تحت العرش اسمه حزقيل أوحى الله اليه : أيها الملك ، طر فطار مقدار ثلاثين ألف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين فلم يبلغ من أحد طرفى العرش إلى الثانى ، فأوحى الله اليه لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الطرف الثانى من العرش ، فقال الملك عند ذلك : سبحان ربى الأعلى .

فان قيل : فما الحكمة فى السجدتين ؟ قلنا : فيه وجوه : الأول : أن السجدة الأولى للازل ، والثانية للابد ، والارتفاع فيما بينهما إشارة إلى وجود الدنيا فيما بين الآزل والأبد ، وذلك لأنك تعرف بازليته أنه هو الأول لا أول قبله فتسجد له ، وتعرف بابديته أنه الآخر لا آخر بعده فتسجد له ثانيا . الثانى : قيل : أعلم بالسجدة الأولى فناء الدنيا فى الآخرة ، وبالسجدة الثانية فناء عالم الآخرة عند ظهور نور جلال الله . الثالث : السجدة الأولى فناء الكل فى نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل بابقاء الله تعالى (كل شىء هالك إلاوجهه) . الرابع : السجدة الأولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله ، والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الأرواح لله تعالى ، كما قال (ألا له الخلق والأمر) . والخامس : السجدة الأولى سجدة الشكر بمقدار ما أعطانا من معرفة ذاته وصفاته ، والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف مما لم يصل اليه من أداء حقوق جلاله وكبريائه .

واعلم أن الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ، ويفهمون من العلو علو الجهة ، ويفهمون من الكبر طول المدة ، وجل الحق سبحانه عن هذه الأوهام ، فهو عظيم لا بالجثة ، عال لا بالجهة ، كبير لا بالمدة ، وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد ، فكيف يكون عظيما بالجثة وهو منزه عن الحجمية ، وكيف يكون عاليا بالجهة وهو منزه عن الجهة ؟ وكيف يكون كبيرا بالمدة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهى محدثة فمحدثها موجود قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة ؟ فهو تعالى عال على المكان لا بالمكان ، وسابق على الزمان لا بالزمان ، فكبرياؤه كبرياء عظمة ، وعظمته عظمة علو ، وعلوه علو جلال ، فهو أجل من أن يشابه المحسوسات ، ويناسب المخيلات ، وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمون ، وأعظم مما يصفه الواصفون ، وأعلى مما يمجده الممجدون ، فاذا صور لك حسك مثالا : فقل الله أكبر ، وإذا عين خيالك صورة فقل : سبحانك الله وبحمدك ، وإذا زلق رجل طلبك فى مهواة التعطيل فقل : وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض ، وإذا جال روحك فى ميادين العزة والجلال ثم ترقى إلى الصفات

العلى والأسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح نقشا وسكن عند سماع تسبيحات المقربين وتنزيهات الملائكة الروحانيين الى صورة فاقرأ عند كل هذه الأحوال (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين).

الفصل السابع

فى لطائف قوله الحمد لله، وفوائد الأسماء الخمسة المذكورة فى هذه السورة

لطائف الحمد لله

أما لطائف قوله الحمد لله فأربع نكت: النكتة الأولى: روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن إبراهيم الخليل عليه السلام سأل ربه وقال: يارب، ما جزاء من حمدك فقال: الحمد لله؟ فقال تعالى: الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمته، قال أهل التحقيق: لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه، ولما كانت خاتمته جعلها الله خاتمة كلام أهل الجنة فقال (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين). وروى عن على عليه السلام، أنه قال: خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه، فجعل العلم نفسه، والفهم روحه، والزهد رأسه، والحياء عينه، والحكمة لسانه، والخير سمعه، والرأفة قلبه، والرحمة همه، والصبر بطنه، ثم قيل له تكلم، فقال: الحمد لله الذى ليس له ند ولا ضد ولا مثل ولا عدل، الذى ذل كل شىء لعزته فقال الرب: وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أعز على منك، وأيضا نقل أن آدم عليه السلام لما عطس فقال: الحمد لله، فكان أول كلامه ذلك، إذا عرفت هذا فنقول: أول مراتب المخلوقات هو العقل، وآخر مراتبها آدم، وقد نقلنا أول كلام العقل هو قوله: الحمد لله وأول كلام آدم هو قوله: الحمد، فثبت أن أول كلام لفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة، وأول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه الكلمة، فلا جرم جعلها الله فاتحة كتابه فقال (الحمد لله رب العالمين) وأيضا ثبت أن أول كلمات الله قوله: الحمد لله، وآخر أنبياء الله محمد رسول الله، وبين الأول والآخر مناسبة، فلا جرم جعل قوله (الحمد لله) أول آية من كتاب محمد رسوله، ولما كان كذلك وضع لمحمد عليه السلام من كلمة الحمد اسمان: أحمد ومحمد؛ وعند هذا قال عليه السلام «أنا فى السماء أحمد، وفى الأرض محمد» فأهل السماء فى تحميد الله، ورسول الله أحمدهم والله تعالى فى تحميد أهل الأرض كما قال تعالى (فأولئك كان سعيهم مشكورا) ورسول الله محمدهم.

والنكتة الثانية : أن الحمد لا يحصل إلا عند الفوز بالنعمة والرحمة ، فلما كان الحمد أول الكلمات وجب أن تكون النعمة والرحمة أول الأفعال والأحكام ، فلهذا السبب قال : سبقت رحمتى غضبى .

النكتة الثالثة : أن الرسول اسمه أحمد ، ومعناه أنه أحمد الحامدين أى : أكثرهم حمدا ، فوجب أن تكون نعم الله عليه أكثر لما بينا أن كثرة الحمد بحسب كثرة النعمة والرحمة ، وإذا كان كذلك لزم أن تكون رحمة الله فى حق محمد عليه السلام أكثر منها فى حق جميع العالمين ، فلهذا السبب قال (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) .

النكتة الرابعة : أن المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة ، وهما الرحمن الرحيم ، وهما يفيدان المبالغة ، والرسول له أيضا اسمان مشتقان من الرحمة ، وهما محمد وأحمد ، لانا بينا أن حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة ، فقولنا محمد وأحمد جار مجرى قولنا مرحوم وأرحم . وجاء فى بعض الروايات أن من أسماء الرسول : الحمد ، والحامد ، والمحمود ، فهذه خمسة أسماء للرسول دالة على الرحمة ؛ إذا ثبت هذا فنقول : إنه تعالى قال (نبىء عبادى أنى أنا الغفور الرحيم) فقوله نبىء إشارة إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو مذكور قبل العباد ، والياء فى قوله عبادى ضمير عائد إلى الله تعالى والياء فى قوله أنى عائد اليه ، وقوله أنا عائد إليه ، وقوله الغفور الرحيم ، صفتان لله فهى خمسة ألفاظ دالة على الله الكريم الرحيم ، فالعبد يمشى يوم القيامة وقدامه الرسول عليه الصلاة والسلام مع خمسة أسماء تدل على الرحمة ، وخلفه خمسة ألفاظ من أسماء الله تدل على الرحمة ، ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى (ورحمتى وسعت كل شىء) فكيف يعقل أن يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة العشرة المملوءة من الرحمة ؟

وأما فوائد الاسماء الخمسة المذكورة فى هذه السورة فأشياء : النكتة الأولى : أن سورة الفاتحة فيها عشرة أشياء ، منها خمسة من صفات الربوبية ، وهى : الله ، والرب ، والرحمن ، والرحيم ، والمالك ؛ وخمسة أشياء من صفات العبد وهى : العبودية ، والاستعانة ، وطلب الهداية ، وطلب الاستقامة ، وطلب النعمة كما قال (صراط الذين أنعمت عليهم) فانطبقت تلك الأسماء الخمسة على هذه الأحوال الخمسة ، فكأنه قيل : إياك نعبد لأنك أنت الله ، وإياك نستعين لأنك أنت الرب ، اهدنا الصراط المستقيم لأنك أنت الرحمن ، وارزقنا الاستقامة لأنك أنت الرحيم ، وأفض علينا سجال نعمك وكرمك لأنك مالك يوم الدين .

النكتة الثانية : الانسان مركب من خمسة أشياء : بدنه ، ونفسه الشيطانية ، ونفسه الشهوانية ، ونفسه الغضبية ، وجوهره الملكى العقلى، فتجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله للروح الملكية العقلية الفلكية القدسية فخضع وأطاع كما قال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وتجلى النفس الشيطانية بالبر والإحسان — وهو اسم الرب — فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان ، وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللطف كما قال (الملك يومئذ الحق للرحمن) فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو أنه أطلق المباحات والطيبات كما قال (أحل لكم الطيبات) فلان وترك العصيان ، وتجلى للأجساد والأبدان بقهر قوله (مالك يوم الدين) فان البدن غليظ كثيف . فلا بد من قهر شديد ، وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيامة ، فلما تجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب انغلقت أبواب النيران ، وانفتحت أبواب الجنان . ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فاطاعت الأبدان وقالت (اياك نعبد) وأطاعت النفوس الشهوانية فقالت (واياك نستعين) على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات ، وأطاعت النفوس الغضبية فقالت (اهدنا) وأرشدنا وعلى دينك فثبتنا ، وأطاعت النفس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت (اهدنا الصراط المستقيم) وتواضعت الأرواح القدسية الملكية فطلبت من الله أن يوصلها بالأرواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) .

النكتة الثالثة : قال عليه السلام بنى الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وأقام الصلاة ، وايتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت ، فشهادة أن لا إله إلا الله حاصلة من تجلى نور اسم الله ، وأقام الصلاة من تجلى اسم الرب ؛ لأن الرب مشتق من التربية والعبد يربى إيمانه بمدد الصلاة ، وإيتاء الزكاة من تجلى اسم الرحمن ، لأن الرحمن مبالغة فى الرحمة ، وإيتاء الزكاة لأجل الرحمة على الفقراء ، ووجوب صوم رمضان من تجلى اسم الرحيم ؛ لأن الصائم إذا جاع تذكر جوع الفقراء فيعطيهم ما يحتاجون اليه ، وأيضا إذا جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات فعند الموت يسهل عليه مفارقتها ، ووجوب الحج من تجلى اسم مالك يوم الدين ؛ لأن عند الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الأهل والولد ، وذلك يشبه سفر يوم القيامة ، وأيضا الحاج يصير حافيا حاسرا عاريا وهو يشبه حال أهل القيامة وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين أحوال القيامة ، كثيرة جدا .

النكتة الرابعة : أنواع القبلة خمسة : بيت المقدس ، والكعبة ، والبيت المعمور ، والعرش وحضرة جلال الله : فوزع هذه الاسماء الخمسة على الأنواع الخمسة من القبلة .

النكتة الخامسة : الحواس خمس : أدب البصر بقوله (فاعتبروا يا أولى الابصار) والسمع بقوله (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) والذوق بقوله (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا) والشم بقوله (انى لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون) واللمس بقوله (والذين هم لفروجهم حافظون) فاستعن بأنوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة .

النكتة السادسة : اعلم أن الشطر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فتفيض الانوار على الاسرار ، والشطر الثانى منها مشتمل على الصفات الخمسة لعبد فتصعد منها اسرار إلى مصاعد تلك الانوار ، وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج فى صلاته : فالاول هو النزول ، والثانى هو الصعود ، والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله (مالك يوم الدين) وبين قوله (إياك نعبد) وتقرير هذا الكلام أن حاجة العبد إما فى طلب الدنيا وهو قسمان : اما دفع الضرر ، أو جلب النفع ، وإما فى طلب الآخرة ، وهو أيضا قسمان : دفع الضرر وهو الهرب من النار ؛ وطلب الخير وهو طلب الجنة ، فالمجموع أربعة ، والقسم الخامس — وهو الاشرف — طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة ، فان شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله ، وان طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة ، وان طالعت منه نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا ، وان طالعت نور الرحيم طلبت منه أن يعصمك عن مضار الآخرة ، وإن طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه أن يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها لئلا تقع فى عذاب الآخرة .

النكتة السابعة : يمكن أيضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمس المذكورة فى الذكر المشهور — وهو قوله سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله والله أكبر ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم — أما قولنا سبحان الله فهو فاتحة سورة واحدة وهى (سبحان الذى اسرى بعبده ليلا) وأما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور ، وأما قولنا لا إله إلا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهى قوله (الم ، الله لا إله إلا هو) وأما قولنا الله أكبر فهو مذكور فى القرآن لا بالتصريح فى موضعين مضافا إلى الذكر تارة وإلى الرضوان

أخرى فقال (ولذكر الله أكبر) وقال (ورضوان من الله أكبر) وأما قولنا لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم فهو غير مذكور فى القرآن صريحا ، لأنه من كنوز الجنة ، والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا ، فالاسماء الخمسة المذكورة فى سورة الفاتحة مباد لهذه الاذكار الخمسة ، فقولنا الله مبدأ لقولنا سبحان الله ، وقولنا رب مبدأ لقولنا الحمد لله ، وقولنا الرحمن مبدأ لقولنا لا إله إلا الله ، فان قولنا لا إله إلا الله إنما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة ، وذلك هو الرحمن ؛ وقولنا الرحيم مبدأ لقولنا الله أكبر ومعناه أنه أكبر من أن لا يرحم عباده الضعفاء ، وقولنا مالك يوم الدين مبدأ لقولنا لاحول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، لان الملك والمالك هو الذى لا يقدر عبيده على أن يعملوا شيئا على خلاف إرادته ، والله أعلم .

الفصل الثامن

فى السبب المقتضى لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة

السبب فى اشتمال البسملة على الأسماء الثلاثة

وفيه وجوه (الأول) : لا شك أنه تعالى يتجلى لعقول الخلق ، إلا أن لذلك التجلى ثلاث مراتب : فانه فى أول الامر يتجلى بافعاله وآياته ، وفى وسط الامر يتجلى بصفاته ، وفى آخر الامر يتجلى بذاته ، قيل إنه تعالى يتجلى لعامة عباده بأفعاله وآياته ، قال (ومن آياته الجوار فى البحر كالاعلام) وقال (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات) ثم يتجلى لاوليائه بصفاته ، قال (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) ويتجلى لأكابر الانبياء ورؤساء الملائكة بذاته (قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون) إذا عرفت هذا فنقول : اسم الله عز وجل أقوى الاسماء فى تجلى ذاته ، لانه أظهر الاسماء فى اللفظ ، وأبعدها معنى عن العقول ، فهو ظاهر باطن ، يعسر انكاره . ولا تدرك أسراره ، قال الحسين بن منصور الحلاج :—

اسم مع الخلق قدتا هوابه ولها ليعلموا منه معنى من معانيه
والله ما وصلوا منه إلى سبب حتى يكون الذى أبداه مبديه

وقال أيضا :—

يا سر سر يدق حتى يخفى على وهم كل حى
فظاهرا باطنا تجلى لكل شىء بكل شى

وأما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلى الحق بصفاته العالية ، ولذلك قال (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الاسماء الحسنى) وأما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلى الحق بافعاله وآياته ولهذا السبب قال (ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلما) .

الفصل التاسع

فى سبب اشتمال الفاتحة على الأسماء الخمسة

سبب أشتمال الفاتحة على الأسماء الخمسة

السبب فيه أن مراتب أحوال الخلق خمسة : أولها الخلق وثانيها التربية فى مصالح الدنيا ، وثالثها التربية فى تعريف المبدأ ، ورابعها التربية فى تعريف المعاد ، وخامسها نقل الارواح من عالم الاجساد إلى دار المعاد ، فاسم الله منبع الخلق والإيجاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان ، واسم الرحمن يدل على التربية فى معرفة المبدأ ، واسم الرحيم فى معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغى ويقدم على ما ينبغى ، واسم الملك يدل على أنه ينقلهم من دار الدنيا إلى دار الجزاء ، ثم عند وصول العبد إلى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة إلى الحضور فقال (إياك نعبد) كانه يقول : انك إذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة فى هذه المراتب الخمس وانتقلت إلى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله ، فحينئذ تكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل المغايبة ، ثم قل : إياك نعبد وإياك نستعين ، كانه قال : إياك نعبد لانك الله الخالق ، وإياك نستعين لانك الرب الرازق ، إياك نعبد لانك الرحمن ، وإياك نستعين لانك الرحيم ، إياك نعبد لانك الملك ، وإياك نستعين لانك المالك .

واعلم أن قوله مالك يوم الدين دل على أن العبد منتقل من دار الدنيا إلى دار الآخرة ، ومن دار الشرور إلى دار السرور ، فقال : لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد ، وذلك هو العبادة ، فلا جرم قال : إياك نعبد ، ثم قال العبد : الذى اكتسبته بقوتى وقدرتى قليل لا يكفينى فى ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال ، ما معنى قليل ، فأعطنى من خزائن رحمتك ما يكفينى فى ذلك اليوم الطويل فقال : وإياك نستعين ، ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال : هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا فى هذه البادية فلا طريق إلا أن أطلب الطريق ممن هو بارشاد السالكين حقيق فقال : اهدنا الصراط المستقيم ، ثم انه لابد لسالك الطريق من رفيق ومن بدرقة ودليل فقال : صراط الذين أنعمت عليهم ، والذين أنعم الله

عليهم هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون ، فالأنبياء هم الادلاء ، والصديقون هم البدرقة ، والشهداء والصالحون هم الرفقاء ، ثم قال : غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وذلك لان الحجب عن الله قسمان : الحجب النارية — وهى عالم الدنيا — ثم الحجب النورية — وهى عالم الارواح — فاعتصم بالله سبحانه وتعالى من هذين الأمرين ، وهو أن لا يبقى مشغول السر لا بالحجب النارية ولا بالحجب النورية .

الفصل العاشر

فى هذه السورة كلمتان مضافتان إلى اسم الله ، واسمان مضافان إلى غير الله : أما الكلمتان المضافتان إلى اسم الله فهما قوله : بسم الله ، وقوله : الحمد لله فقوله بسم الله لبداية الأمور ، وقوله الحمد لله لخواتيم الامور ، فبسم الله ذكر ، والحمد لله شكر ، فلما قال بسم الله استحق الرحمة ، ولما قال الحمد لله استحق رحمة أخرى ، فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن ، وبقوله الحمد لله استحق الرحمة من اسم الرحيم ، فلهذا المعنى قيل : يارحمن الدنيا ورحيم الآخرة . وأما قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله (ألست بربكم قالوا بلى) وصفة الرحمن لوسط حالهم ، وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار)

والله أعلم بالصواب ، وهو الهادى إلى الرشاد .

تم تفسير سورة الفاتحة بحمد الله وعونه

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

الجزء الثاني

ســورة
البقــرة

مدنية إلا آية ٢٨١ فنزلت بمنى فى حجة الوداع
وآياتها مائتان وست وثمانون

بسم الله الرحمن الرحيم

الم

تفسير الم حروف الهجاء

﴿الم﴾ فيه مسئلتان : المسألة الأولى :ـــ

اعلم أن الألفاظ التى يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة ، لأن الضاد مثلا لفظة مفردة داله بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى ، وذلك المعنى هو الحرف الأول من « ضرب » فثبت أنها أسماء ولأنها يتصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافه ، فكانت لامحالة أسماء . فان قيل قد روى أبو عيسى الترمذى عن عبدالله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة ، والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف ، لكن ألف حرف ، ولام حرف ، وميم حرف » الحديث ، والاستدلال به يناقض ماذكرتم قلنا : سماه حرفا مجازاً لكونه اسماً للحرف ، واطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور .

معانى تسمية حروفها

(فروع) : الأول : أنهم راعوا هذه التسمية لمعان لطيفة ، وهى أن المسميات لما كانت ألفاظا كأساميها وهى حروف مفردة والأسامى ترتقى عدد حروفها إلى الثلاثة اتجه لهم طريق إلى أن يدلوا فى الاسم على المسمى ، فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها إلا الألف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لأنه لا يكون إلا ساكنا .

حكمها مالم تلها العوامل

(الثانى) : حكمها ما لم تلها العوامل أن تكون ساكنة الأعجاز كأسماء الأعداد فيقال ألف لام ميم ، كما تقول واحد اثنان ثلاثة فاذا وليتها العوامل أدركها الاعراب كقولك هذه ألف وكتبت ألفا ونظرت إلى ألف ، وهكذا كل اسم عمدت إلى تادية مسماه فحسب ، لأن جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى ، وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى ، فاذا أريد إفادة جوهر المعنى وجب اخلاء اللفظ عن الحركات .

كونها معربة

(الثالث) : هذه الأسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الأسماء حيث لا يمسها إعراب لفقد موجبه ، والدليل على أن سكونها وقف لا بناء أنها لو بنيت لحذى بها حذو كيف وأين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون مجموع فيها بين الساكنين .

معانى الم

(المسألة الثانية) للناس فى قوله تعالى ﴿الم﴾ وما يجرى مجراه من الفواتح قولان : أحدهما : أن هذا علم مستور وسر محجوب استأثر الله تبارك وتعالى به . وقال ابو بكر الصديق رضى الله عنه : لله فى كل كتاب سر وسره فى القرآن أوائل السور ، وقال على رضى الله عنه : إن لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجى . وقال بعض العارفين : العلم بمنزلة البحر فأجرى منه واد ثم أجرى من الوادى نهر . ثم أجرى من النهر جدول ، ثم أجرى من الجدول ساقية ، فلو أجرى إلى الجدول ذلك الوادى لغرقه وافسده ، ولو سال البحر إلى الوادى لأفسده ، وهو المراد من قوله تعالى (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها) فبحور العلم عند الله تعالى ، فأعطى الرسل منها أودية ، ثم أعطت الرسل من أوديتهم أنهارا إلى العلماء ، ثم أعطت العلماء إلى العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ، ثم أجرت العامة سواقى الى أهاليهم بقدر طاقتهم . وعلى هذا ما روى فى الخبر « للعلماء سر ، وللخلفاء سر . وللأنبياء سر ، وللملائكة سر ، ولله من بعد ذلك كله سر ، فلو اطلع الجهال على سر العلماء لأبادوهم ، ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم ، ولو اطلع الخلفاء على سر الأنبياء لخالفوهم ، ولو اطلع الأنبياء على سر الملائكة لاتهموهم ، ولو اطلع الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا حائرين ، وبادوا بائرين . والسبب فى ذلك أن العقول الضعيفة لا تحتمل الأسرار القوية ، كما لا يحتمل نور الشمس أبصار الخفافيش ، فلما زيدت الأنبياء فى عقولهم قدروا على احتمال أسرار النبوة ، ولما زيدت العلماء فى عقولهم قدروا على احتمال أسرار ما عجزت العامة عنه ، وكذلك علماء الباطن ، وهم الحكماء زيد فى عقولهم فقدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر . وسئل الشعبى عن هذه الحروف فقال : سر الله فلا تطلبوه ، وروى أبو ظبيان عن ابن عباس قال : عجزت العلماء عن ادراكها ، وقال الحسين بن الفضل : هو من المتشابه .

واعلم أن المتكلمين أنكروا هذا القول ، وقالوا لا يجوز أن يرد فى كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق ، واحتجوا عليه بالآيات والأخبار والمعقول .

حجج المتكلمين بالآيات

أما الآيات فاربعة عشر (أحدها) قوله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) أمرهم بالتدبر فى القرآن ، ولو كان غير مفهوم فكيف يأمرهم بالتدبر فيه (وثانيها) قوله (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فكيف يأمرهم بالتدبر فيه لمعرفة نفى التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق ؟ (وثالثها) قوله : (وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين) فلو لم يكن مفهوما بطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منذرا به ، وأيضا قوله (بلسان عربى مبين) يدل على أنه نازل بلغة العرب ، وإذا

كان الأمر كذلك وجب أن يكون مفهوما (ورابعها) قوله (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) والاستنباط منه لا يمكن إلا مع الاحاطة بمعناه (وخامسها) قوله (تبيانا لكل شيء) وقوله (مافرطنا فى الكتاب من شيء) (وسادسها) قوله (هدى للناس ، هدى للمتقين) وغير المعلوم لا يكون هدى (وسابعها) قوله (حكمة بالغة) وقوله (وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين) وكل هذه الصفات لا تحصل فى غير المعلوم (وثامنها) قوله (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) (وتاسعها) قوله (أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ، إن فى ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) وكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع أنه غير مفهوم ؟ (وعاشرها) قوله تعالى (هذا بلاغ للناس ولينذروا به) فكيف يكون بلاغا ، وكيف يقع الانذار به مع أنه غير معلوم ؟ وقال فى آخر الآية (وليذكر أولوا الألباب) وانما يكون كذلك لو كان معلوما (الحادى عشر) قوله : (قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا) فكيف يكون برهان ونورا مبينا مع أنه غير معلوم ؟ (الثانى عشر) قوله (فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا) فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه غير معلوم ؟ (الثالث عشر) (إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم) فكيف يكون هاديا مع أنه غير معلوم ؟ (الرابع عشر) قوله تعالى (آمن الرسول ـ الى قوله سمعنا وأطعنا) والطاعة لا تمكن إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوما

الاحتجاج بالأخبار

وأما الأخبار : فقوله عليه السلام « إنى تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتى » فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم ؟ وعن على رضى الله عنه أنه عليه السلام قال : عليكم بكتاب الله فيه نبأ ماقبلكم وخبر مابعدكم وحكم مابينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن اتبع الهدى فى غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، والذكر الحكيم والصراط المستقيم ، هو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا تشبع منه العلماء ، ولا يخلق على كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه ، من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به فلج ، ومن دعا إليه هدى الى صراط مستقيم .

الاحتجاج بالمعقول

أما المعقول فمن وجوه (أحدها) : أنه لو ورد شيء لا سبيل إلى العلم به لكانت المخاطبة به تجرى مجرى مخاطبة العربى باللغة الزنجية ، ولما لم يجز ذاك فكذا هذا (وثانيها) أن المقصود من الكلام الافهام ، فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها ، وانه لا يليق بالحكيم (وثالثها) أن التحدى وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدى به ، فهذا مجموع كلام المتكامين ، واحتج مخالفوهم بالآية ، والخبر ، والمعقول .

احتجاج مخالفى المتكلمين بالآيات

أما الآية فهو أن المتشابه من القرآن وانه غير معلوم ، لقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) والوقف ههنا واجب لوجوه (أحدها) أن قوله تعالى (والراسخون فى العلم) لو كان معطوفا على قوله (الا الله) لبقى (يقولون آمنا به) منقطعا عنه وانه غير جائز لأنه وحده لا يفيد ، لا يقال انه حال ،

لانا نقول حينئذ يرجع إلى كل ماتقدم ، فيلزم أن يكون الله تعالى قائلا آمنا به كل من عند ربنا وهذا كفر (وثانيها) أن الراسخين فى العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالايمان به وجه ، فانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به إلا كالايمان بالمحكم ، فلا يكون فى الايمان به مزيد مدح (وثالثها) : أن تأويلها لو كان مما يجب أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذما ، لكن قد جعله الله تعالى ذما حيث قال (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله)

احتجاجهم بالخبر

وأما الخبر فقد روينا فى أول هذه المسئلة خبرا يدل على قولنا ، وروى أنه عليه السلام قال «ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله ، فاذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله» ولأن القول بأن هذه الفواتح غير معلومة مروى عن اكابر الصحابة فوجب أن يكون حقا ، لقوله عليه السلام «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»

احتجاجهم بالمعقول

وأما المعقول فهو أن الأفعال التى كلفنا بها قسمان . منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا : كالصلاة والزكاة والصوم ؛ فان الصلاة تواضع محض وتضرع للخالق ، والزكاة سعى فى دفع حاجة الفقير ، والصوم سعى فى كسر الشهوة . ومنها مالا نعرف وجه الحكمة فيه : كافعال الحج فاننا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة فى رمى الجمرات والسعى بين الصفا والمروة ، والرمل ، والاضطباع ، ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول فكذا يحسن الامر منه بالنوع الثانى ، لأن الطاعة فى النوع الاول لاتدل على كمال الانقياد لاحتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه ، أما الطاعة فى النوع الثانى فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم ، لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن إتيانه به إلا لمحض الانقياد والتسليم ، فاذا كان الامر كذلك فى الافعال فلم لايجوز ايضا أن يكون الامر كذلك فى الاقوال ؟ وهو أن يامرنا الله تعالى تارة أن نتكلم بما نقف على معناه ، وتارة بما لا نقف على معناه ، ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للآمر ، بل فيه فائدة أخرى ، وهى أن الانسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب ، وإذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتا إليه أبدا ، ومتفكرا فيه أبدا ، ولباب التكليف إشغال السر بذكر الله تعالى والتفكر فى كلامه ، فلا يبعد أن يعلم الله تعالى أن فى بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبدا مصلحة عظيمة له ، فيتعبده بذلك تحصيلا لهذه المصلحة ، فهذا ملخص كلام الفريقين فى هذا الباب

هل المراد من الفواتح معلوم

(القول الثانى) قول من زعم أن المراد من هذه الفواتح معلوم ، ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوها (الأول) أنها أسماء السور ، وهو قول أكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال : وقد سمت العرب بهذه الحروف أشياء ، فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائى ، وكقولهم للنحاس : صاد ، وللنقد عين ، وللسحاب غين ، وقالوا : جبل قاف ، وسموا الحوت نونا ، (الثانى) أنها أسماء الله تعالى ، روى عن على عليه السلام أنه كان يقول «يا كهيعص ، ياحم عسق» (الثالث) أنها أبعاض

أسماء الله تعالى ، قال سعيد بن جبير : قوله (الر، حم ، ن) مجموعها هو اسم الرحمن ، ولكننا لا نقدر على كيفية تركيبها فى البواقى ، (الرابع) أنها أسماء القرآن ، وهو قول الكلبى والسدى وقتادة (الخامس) أن كل واحد منها دال على اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته ، قال ابن عباس رضى الله عنهما فى (الم) : الألف اشارة إلى أنه تعالى أحد ، أول ، آخر ، أزلى ، أبدى ، واللام إشارة إلى أنه لطيف ، والميم إشارة إلى أنه ملك مجيد منان ، وقال فى (كهيعص) إنه ثناء من الله تعالى على نفسه ، والكاف يدل على كونه كافيا ، والهاء يدل على كونه هاديا ، والعين يدل على العالم ، والصاد يدل على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس أنه حمل الكاف على الكبير والكريم ، والياء على أنه يجير ، والعين على العزيز والعدل . والفرق بين هذين الوجهين أنه فى الأول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين ، وفى الثانى ليس كذلك ، (السادس) بعضها يدل على أسماء الذات ، وبعضها على أسماء الصفات . قال ابن عباس فى (الم) أنا الله أعلم ، وفى (المص) أنا الله أفصل ، وفى (الر) أنا الله أرى ، وهذا رواية أبى صالح وسعيد بن جبير عنه . (السابع) كل واحد منها يدل على صفات الأفعال ، فالالف آلاؤه ، واللام لطفه ، والميم مجده . قاله محمد بن كعب القرظى . وقال الربيع ابن أنس : مامنها حرف الا فى ذكر آلائه ونعمائه . (الثامن) : بعضها يدل على أسماء الله تعالى وبعضها يدل على أسماء غير الله ، فقال الضحاك : الألف من الله ، واللام من جبريل ، والميم من محمد ، أى أنزل الله الكتاب على لسان جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، (التاسع) : كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال ، فالألف معناه ألف الله محمدا فبعثه نبيا ، واللام أى لامه الجاحدون ، والميم أى ميم الكافرون غيظوا وكبتوا بظهور الحق . وقال بعض الصوفية : الألف معناه أنا ، واللام معناه لى ، والميم معناه منى ، (العاشر) : ماقاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين - إن الله تعالى إنما ذكرها احتجاجا على الكفار ، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما تحداهم أن يأتوا بمثل القرآن ، أو بعشر سور ، أو بسورة واحدة فعجزوا عنه أنزلت هذه الحروف تنبيها على أن القرآن ليس إلا من هذه الحروف ، وأنتم قادرون عليها ، وعارفون بقوانين الفصاحة ، فكان يجب أن تأتوا بمثل هذا القرآن ، فلما عجزتم عنه دل ذلك على أنه من عند الله لا من البشر ، (الحادى عشر) : قال عبد العزيز بن يحيى : إن الله تعالى إنما ذكرها لأن فى التقدير كأنه تعال قال : اسمعوها مقطعة حتى إذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك ، كما أن الصبيان يتعلمون هذه الحروف أولا مفردة ثم يتعلمون المركبات ، (الثانى عشر) : قول ابن روق وقطرب : إن الكفار لما قالوا (لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون) وتواصوا بالاعراض عنه أراد الله تعالى لما أحب من صلاحهم ونفعهم أن يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن ؛ فأنزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا إذا سمعوها قالوا كالمتعجبين : اسمعوا إلى مايجىء به محمد عليه السلام ، فاذا أصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا إلى انتفاعهم ، (الثالث عشر) : قول أبى العالية إن كل حرف منها فى مدة أقوام ، وآجال

آخرين ، قال ابن عباس رضى الله عنه : مر أبو ياسر بن أخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو يتلو سورة البقرة (الم ذلك الكتاب) ، ثم أتى أخوه حي بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوه عن الم وقالوا ننشدك الله الذى لا إله إلا هو أحق أنها أتتك من السماء ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : نعم كذلك نزلت ، فقال حي إن كنت صادقا انى لاعلم أجل هذه الأمة من السنين ، ثم قال كيف ندخل فى دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على أن منتهى أجل أمته احدى وسبعون سنة ، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم فقال حي : فهل غير هذا ؟ فقال نعم (المص) ، فقال حي : هذا أكثر من الأول هذا مائة وإحدى وستون سنة ، فهل غير هذا ، قال : نعم (الر) ، فقال حي : هذا أكثر من الأولى والثانية ، فنحن نشهد إن كنت صادقا ما ملكت أمتك إلا مائتين وإحدى وثلاثين سنة ، فهل غير هذا ؟ فقال : نعم (المر) ، قال حي : فنحن نشهد أنا من الذين لا يؤمنون ولا ندرى بأى أقوالك نأخذ . فقال أبو ياسر : أما أنا فاشهد على أن أنبياءنا قد أخبرونا عن ملك هذه الأمة ولم يبينوا أنها كم تكون ، فان كان محمد صادقا فيما يقول إنى لأراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود ، وقالوا اشتبه علينا أمرك كله ، فلا ندرى أبالقليل نأخذ أم بالكثير ؟ فذلك قوله تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب) . (الرابع عشر) هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر ، قال أحمد بن يحيى بن ثعلب : إن العرب إذا استأنفت كلاما فمن شأنهم أن يأتوا بشيء غير الكلام الذى يريدون استئنافه ، فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الأول واستئناف الكلام الجديد . (الخامس عشر) : روى ابن الجوزى عن ابن عباس أن هذه الحروف ثناء أثنى الله عز وجل به على نفسه (السادس عشر) : قال الأخفش : إن الله تعالى أقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولأنها مبانى كتبه المنزلة بالألسنة المختلفة ، ومبانى أسماء الله الحسنى وصفاته العليا ، وأصول كلام الأمم ، بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم إنه تعالى اقتصر على ذكر البعض وإن كان المراد هو الكل ، كما تقول قرأت الحمد ، وتريد السورة بالكلية ، فكأنه تعالى قال : أقسم بهذه الحروف إن هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ (السابع عشر) أن التكلم بهذه الحروف ، وإن كان معتادا لكل أحد ، إلا ان كونها مسماة بهذه الأسماء لا يعرفه إلا من اشتغل بالتعلم والاستفادة ، فلما أخبر الرسول عليه السلام عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك إخبارا عن الغيب ؛ فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون أول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه (الثامن عشر) قال أبو بكر التبريزى : إن الله تعالى علم أن طائفة من هذه الأمة تقول بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها على أن كلامه مؤلف من هذه الحروف ، فيجب أن لا يكون قديما (التاسع عشر) : قال القاضى الماوردى : المراد من « الم » أنه ألم بكم ذلك الكتاب . أى نزل عليكم ، والالمام الزيارة ، وإنما قال تعالى ذلك لأن جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر (العشرون) الألف إشارة إلى ما لابد منه من الاستقامة فى أول الأمر ، وهو رعاية الشريعة ، قال تعالى (إن

الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا) واللام اشارة إلى الانحناء الحاصل عند المجاهدات ، وهو رعاية الطريقة ، قال الله تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) والميم إشارة إلى أن يصير العبد فى مقام المحبة ، كالدائرة التى يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها ، وذلك إنما يكون بالفناء فى الله تعالى بالكلية ، وهو مقام الحقيقة ، قال تعالى (قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون)

(الحادى والعشرون) : الألف من أقصى الحلق ، وهو أول مخارج الحروف ، واللام من طرف اللسان ، وهو وسط المخارج ، والميم من الشفة ، وهو آخر المخارج ، فهذه إشارة إلى أنه لا بد وأن يكون أول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس إلا الله تعالى ، على ما قال (ففروا إلى الله)

كون فواتح السور أسماءها

والمختار عند أكثر المحققين من هذه الأقوال أنها أسماء السور ، والدليل عليه أن هذه الألفاظ إما أن لا تكون مفهومة ، أو تكون مفهومة ، والأول باطل ، أما أولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربى بلغة الزنج ، وأما ثانيا فلانه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه هدى وذلك ينافى كونه غير معلوم . وأما القسم الثانى فنقول : إما أن يكون مراد الله تعالى منها جعلها أسماء الألقاب ، أو أسماء المعانى ، والثانى باطل ؛ لأن هذه الألفاظ غير موضوعة فى لغة العرب لهذه المعانى التى ذكرها المفسرون ، فيمتنع حملها عليها ؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب ، فلايجوز حملها على ما لايكون حاصلا فى لغة العرب ؛ ولأن المفسرين ذكروا وجوها مختلفة ، وليست دلالة هذه الألفاظ على بعض ما ذكروه أولى من دلالتها على الباقى فاما أن يحمل على الكل ، وهو معتذر بالاجماع ؛ لأن كل واحد من المفسرين إنما حمل هذه الألفاظ على معنى واحد من هذه المعانى المذكورة ، وليس فيهم من حملها على الكل ، أولا يحمل على شىء منها ، وهو الباقى ، ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بأنها من أسماء الألقاب

جعلها أسماء القاب اومعانى

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : هذه الألفاظ غير معلومة ، قوله « لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربى بلغة الزنج » قلنا : ولم لا يجوز ذلك ؟ وبيانه أن الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة ، والسجيل والاستبرق فارسيان ، قوله « وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان » قلنا : لانزاع فى اشتمال القرآن على المجملات والمتشابهات ، فاذا لم يقدح ذلك فى كونه هدى وبيانا فكذا ههنا ، سلمنا أنها مفهومة ، لكن قولك « انها إما أن تكون من اسماء الألقاب أو من أسماء المعانى » إنما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة أمر ما وذلك ممنوع ، ولعل الله تعالى تكلم بها لحكمة أخرى ، مثل ما قال قطرب من أنهم لما تواضعوا فى الابتداء على أن لا يلتفتوا إلى القرآن أمر الله تعالى رسوله بأن يتكلم بهذه الأحرف فى الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا ، فحينئذ يهجم القرآن على اسماعهم سلمنا أنها موضوعة لأمر ما ، فلم لا يجوز أن يقال : إنها من أسماء المعانى ؟ قوله «انها فى اللغة غير موضعة لشىء البتة » قلنا لانزاع فى أنها وحدها غير موضوعة لشىء ، ولكن لم لا يجوز أن يقال : انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معينا ؟ وبيانه من وجوه :

(أحدها) : أنه عليه السلام كان يتحداهم بالقرآن مرة بعد أخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على أن مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم : ان هذا القرآن إنما تركب من هذه الحروف التى أنتم قادرون عليها ، فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الاتيان بمثله ، (وثانيها) : أن حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس ، (وثالثها) : أن هذه الحروف لما كانت أصول الكلام كانت شريفة عزيزة ، فالله تعالى أقسم بها كما أقسم بسائر الأشياء ، (ورابعها) : أن الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب ، فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على أسمائه تعالى .

سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه : (أحدها) : أنا وجدنا السور الكثيرة اتفقت فى (الم) و (حم) فالاشتباه حاصل فيها ، والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه

فان قيل : يشكل هذا بجماعة كثيرين يسمون بمحمد ؛ فان الاشتراك فيه لا ينافى العلمية . قلنا : قولنا (الم) لا يفيد معنى ألبتة ، فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما ، بخلاف التسمية بمحمد ، فان فى التسمية به مقاصد أخرى سوى التعيين ، وهو التبرك به لكونه اسما للرسول ، ولكونه دالا على صفة من صفات الشرف ، فجاز أن يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الأغراض سوى التعيين ، بخلاف قولنا (الم) فانه لا فائدة فيه سوى التعيين ، فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضا ، (وثانيها) : لو كانت هذه الألفاظ أسماء للسور لوجب أن يعلم ذلك بالتواتر ؛ لأن هذه الأسماء ليست على قوانين أسماء العرب ، والأمور العجيبة تتوفر الدواعى على نقلها لا سيما فيما لا يتعلق باخفائه رغبة أو رهبة ، ولو توفرت الدواعى على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر وارتفع الخلاف فيه ، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا أنها ليست من أسماء السور ، (وثالثها) : أن القرآن نزل بلسان العرب ، وهم ما تجاوزوا ما سموا به مجموع اسمين نحو معديكرب وبعلبك ، ولم يسم أحد منهم بمجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة ، فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغة العرب ، وانه غير جائز ، (ورابعها) : أنها لو كانت أسماء هذه السور لوجب اشتهار هذه السور بها لا بسائر الأسماء ، لكنها انما اشتهرت بسائر الأسماء ، كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران ، (وخامسها) : هذه الألفاظ داخلة فى السورة وجزء منها ، وجزء الشىء مقدم على الشىء بالرتبة ، واسم الشىء متأخر عن الشىء بالرتبة ، فلو جعلناها اسما للسورة لزم التقدم والتأخر معا ، وهو محال ، فان قيل : مجموع قولنا «صاد» اسم للحرف الأول منه ، فاذا جاز أن يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز أن تكون بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب ؟ قلنا : الفرق ظاهر ؛ لأن المركب يتأخر عن المفرد ، والاسم يتأخر عن المسمى ، فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم إلا تاخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين ، وذلك غير مستحيل ، أما لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم من حيث انه مفرد كونه متقدما ومن حيث انه اسم كونه متاخرا ،

وذلك محال ، (وسادسها) : لو كان كذلك لوجب أن لا تخلو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه ، ومعلوم أنه غير حاصل

الجواب «قوله المشكاة والسجيل ليستا من لغة العرب» قلنا : عنه جوابان : أحدهما : ان كل ذلك عربى ، لكنه موافق لسائر اللغات ، وقد يتفق مثل ذلك فى اللغتين : الثانى : أن المسمى بهذه الأسماء لم يوجد أولا فى بلاد العرب ، فلما عرفوه عرفوا منها أسماءها ، فتكلموا بتلك الأسماء ، فصارت تلك الألفاظ عربية أيضا .

قوله « وجد أن المجمل فى كتاب الله لا يقدح فى كونه بيانا » قلنا : كل مجمل وجد فى كتاب الله تعالى قد وجد فى العقل ، أو فى الكتاب ، أو فى السنة بيانه ، وحينئذ يخرج عن كونه غير مفيد ، إنما البيان فيما لا يمكن معرفة مراد الله منه .

وقوله « لم لا يجوز أن يكون المقصود من ذكر هذه الألفاظ إسكاتهم عن الشغب ؟ » قلنا : لو جاز ذكر هذه الألفاظ لهذا الغرض فليجز ذكر سائر الهذيانات لمثل هذا الغرض ، وهو بالاجماع باطل .

وأما سائر الوجوه التى ذكروها فقد بينا ان قولنا « الم » غير موضوع فى لغة العرب لافادة تلك المعانى ، فلا يجوز استعمالها فيه ، لأن القرآن إنما نزل بلغة العرب ، ولانها متعارضة ، فليس حمل اللفظ على بعضها أولى من البعض ؛ ولأنا لو فتحنا هذا الباب لانفتحت أبواب تأويلات الباطنية وسائر الهذيانات ، وذلك مما لا سبيل إليه .

أما الجواب عن المعارضة الأولى : فهو أن لا يبعد أن يكون فى تسمية السور الكثيرة باسم واحد — ثم يميز كل واحد منها عن الآخر بعلامة أخرى — حكمة خفية

وعن الثانى : أن تسمية السورة بلفظة معينة ليست من الأمور العظام ، فجاز أن لا يبلغ فى الشهرة الى حد التواتر

وعن الثالث : أن التسمية بثلاثة أسماء خروج عن كلام العرب إذا جعلت اسما واحدا على طريقة «حضرموت» فأما غير مركبة بل صورة نثر أسماء الاعداد فذلك جائز ؛ فان سيبويه نص على جواز التسمية بالجملة ، والبيت من الشعر ، والتسمية بطائفة من اسماء حروف المعجم

وعن الرابع : أنه لا يبعد أن يصير اللقب أكثر شهرة من الاسم الأصلى فكذا ههنا

وعن الخامس : أن الاسم لفظ دال على أمر مستقل بنفسه من غير دلالة على زمانه المعين ، ولفظ الاسم كذلك ، فيكون الاسم اسما لنفسه ، فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون جزء الشىء اسما له

وعن السادس : أن وضع الاسم إنما يكون بحسب الحكمة ، ولا يبعد أن تقتضى الحكمة

وضع الاسم لبعض السور دون البعض . على أن القول الحق : أنه تعالى يفعل ما يشاء ، فهذا منتهى الكلام فى نصرة هذه الطريقة .

واعلم أن بعد هذا المذهب الذى نصرناه بالأقوال التى حكيناها قول قطرب : من أن المشركين قال بعضهم لبعض : « لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه » فكان إذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أول هذه السورة بهذه الألفاظ مافهموا منها شيئا ، والانسان حريص على ما منع . فكانوا يصغون إلى القرآن ويتفكرون ويتدبرون فى مقاطعه ومطالعه ؛ رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ، ويوضح ذلك المشكل . فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين فى مطالعه و مقاطعه . والذى يؤكد هذا المذهب أمران (أحدهما) أن هذه الحروف ماجاءت إلا فى أوائل السور ، وذلك يوهم أن الغرض ما ذكرنا (والثانى) أن العلماء قالوا : ان الحكمة فى انزال المتشابهات هى أن المعلل لما علم اشتمال القرآن على المتشابهات فانه يتأمل القرآن ويجتهد فى التفكر فيه على رجاء انه ربما وجد شيئا يقوى قوله وينصر مذهبه ، فيصير ذلك سببا لوقوفه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات ، فاذا جاز انزال المتشابهات التى توهم الضلالات لمثل هذا الغرض فلأن يجوز إنزال هذه الحروف التى لاتوهم شيئا من الخطأ والضلال لمثل هذا الغرض كان أولى . أقصى ما فى الباب أن يقال : لو جاز ذلك فليجز أن يتكلم بالزنجية مع العربى ، وأن يتكلم بالهذيان لهذا الغرض ، وأيضا فهذا يقدح فى كون القرآن هدى وبيانا ، لكننا نقول : لم لا يجوز أن يقال : إن الله تعالى اذا تكلم بالزنجية مع العربى — وكان ذلك متضمنا لمثل هذه المصلحة — فان ذلك يكون جائزا ؟ وتحقيقه أن الكلام فعل من الأفعال ، والداعى إليه قد يكون هو الافادة ، وقد يكون غيرها ، قوله « انه يكون هذيانا » قلنا : إن عنيت بالهذيان الفعل الخالى عن المصلحة بالكلية فليس الأمر كذلك ، وإن عنيت به الألفاظ الخالية عن الافادة فلم قلت ان ذلك يقدح فى الحكمة إذاكان فيها وجوه أخر من المصلحة سوى هذا الوجه ؟ وأما وصف القرآن بكونه هدى وبيانا فذلك لا ينافى ما قلناه ؛ لأنه إذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من أعظم وجوه البيان والهدى والله أعلم

القول بأنها أسماء السور

﴿ فروع على القول بأنها أسماء السور ﴾ : الاول : هذه الاسماء على ضربين : أحدهما : يتأتى فيه الاعراب ، وهو اما أن يكون اسما مفردا « كصاد ، وقاف ، ونون » أوأسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحم ، وطس ويس ؛ فانها موازنة لقابيل وهابيل ، وأما طسم فهو وإن كان مركبا من ثلاثة أسماء فهو كدر ابجرد ، وهو من باب مالا ينصرف ، لاجتماع سببين فيها وهما العلمية والتأنيث . والثانى : ما لا يتأتى فيه الاعراب ، نحو كهيعص ، والمر ، اذا عرفت هذا فنقول : أما المفردة ففيها قراءتان : احداهما : قراءة من قرأ صاد وقاف ونون بالفتح ، وهذه الحركة يحتمل أن تكون هى النصب بفعل مضمر نحو : اذكر ، وانما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف كما تقدم بيانه وأجاز

ذٰلِكَ الْكِتَابُ

سيبويه مثله فى حم وطس ويس لو قرىء به ، وحكى السيرافى أن بعضهم قرأ « يس » بفتح النون ؛ وأن يكون الفتح جرا ، وذلك بأن يقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية ، فقد جاء عنهم : « الله لأفعلن » غير انها فتحت فى موضع الجر لكونها غير مصروفة ، ويتأكد هذا بما روينا عن بعضهم « ان الله تعالى أقسم بهذه الحروف » ، وثانيتهما : قراءة بعضهم صاد بالكسر . وسببه التحريك لالتقاء الساكنين . أما القسم الثانى ـ وهو مالا يتأتى الاعراب فيه ـ فهو يجب أن يكون محكيا ، ومعناه أن يجاء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الأولى كقولك: «دعنى من تمرتان»

الثانى : أن الله تعالى أورد فى هذه الفواتح نصف أسامى حروف المعجم : أربعة عشر سواء ، وهى : الالف ، واللام ، والميم ، والصاد ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين والطاء ، والسين ، والحاء ، والقاف ، والنون فى تسع وعشرين سورة

الثالث : هذه الفواتح جاءت مختلفة الاعداد ، فوردت « ص ق ن » على حرف ، و« طه وطس ويس وحم » على حرفين ، و«الم والروطسم » على ثلاثة أحرف ، والمص والمر على أربعة أحرف ، و « كهيعص وحمعسق » على خمسة أحرف ، والسبب فيه أن أبنية كلماتهم على حرف وحرفين إلى خمسة أحرف فقط فكذا ههنا

الرابع : هل لهذه الفواتح محل من الاعراب أم لا ؟ فنقول : إن جعلناها أسماء للسور فنعم ، ثم يحتمل الأوجه الثلاثة ، أما الرفع فعلى الابتداء ، وأما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ، ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل على قوله ، كما لا محل للجمل المبتدأة وللمفردات المعدودة

الاشارة فى «ذلك الكتاب»

قوله تعالى ﴿ ذلك الكتاب ﴾ وفيه مسائل

(المسألة الأولى) لقائل أن يقول : المشار إليه ههنا حاضر ، و« ذلك » اسم مبهم يشار به إلى البعيد ، والجواب عنه من وجهين : الأول : لانسلم أن المشار إليه حاضر ، وبيانه من وجوه أحدها : ما قاله الأصم : وهو أن الله تعالى أنزل الكتاب بعضه بعد بعض ، فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة ، وهى كل مانزل بمكة مما فيه الدلالة على التوحيد ، وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد ، فقوله ﴿ ذلك ﴾ إشارة إلى تلك السور التى نزلت قبل هذه السورة ، وقد يسمى بعض القرآن قرآنا . قال الله تعالى (واذا قرىء القرآن فاستمعوا له) وقال حاكيا عن الجن (إنا سمعنا قرآنا عجبا) وقوله (انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى) وهم ما سمعوا إلا البعض ، وهو الذى كان قد نزل إلى ذلك الوقت ، وثانيها : أنه تعالى وعد رسوله عند مبعثه أن ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماحى ، وهو عليه السلام أخبر أمته بذلك وروت الامة ذلك عنه ،

ويؤيده قوله ﴿ إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا ﴾ وهذا فى سورة المزمل ، وهى إنما نزلت فى ابتداء المبعث ، وثالثها : أنه تعالى خاطب بنى اسرائيل ، لأن سورة البقرة مدنية ، وأكثرها احتجاج على بنى اسرائيل ، وقد كانت بنو إسرائيل أخبرهم موسى وعيسى عليهما السلام ان الله يرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وينزل عليه كتابا فقال تعالى ﴿ ذلك الكتاب ﴾ أى الكتاب الذى أخبر الأنبياء المتقدمون بأن الله تعالى سينزله على النبى المبعوث من ولد اسماعيل ، ورابعها : أنه تعالى لما أخبر عن القرآن بأنه فى اللوح المحفوظ بقوله ﴿ وإنه فى أم الكتاب لدينا ﴾ وقد كان عليه السلام أخبر أمته بذلك ، فغير ممتنع أن يقول تعالى ﴿ ذلك الكتاب ﴾ ليعلم أن هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ . وخامسها : أنه وقعت الاشارة بذلك الى «الم» بعد ما سبق التكلم به وانقضى ، والمنقضى فى حكم المتباعد ، وسادسها : أنه لما وصل من المرسل إلى المرسل إليه وقع فى حد البعد ، كما تقول لصاحبك — وقد أعطيته شيئاً — احتفظ بذلك . وسابعها : أن القرآن لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة البشرية عليها بأسرها — والقرآن وإن كان حاضرا نظراً إلى صورته لكنه غائب نظراً إلى أسراره وحقائقه — فجاز أن يشار إليه كما يشار إلى البعيد الغائب

«ذلك» يشار بها للقريب والبعيد

(المقام الثانى) : سلمنا أن المشار إليه حاضر ، لكن لا نسلم أن لفظة « ذلك » لا يشار بها إلا إلى البعيد ، بيانه أن ذلك ، وهذا حرفا إشارة ، وأصلهما «ذا» ؛ لانه حرف للاشارة ، قال تعالى ﴿ من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا ﴾ ومعنى «ها» تنبيه ، فاذا قرب الشىء أشير إليه فقيل : هذا ، أى تنبه أيها المخاطب لما أشرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه ، وقد تدخل الكاف على « ذا » للمخاطبة واللام لتأكيد معنى الاشارة فقيل « ذلك » فكأن المتكلم بالغ فى التنبيه لتأخر المشار إليه عنه ، فهذا يدل على أن لفظة ذلك لا تفيد البعد فى أصل الوضع ، بل اختص فى العرف بالاشارة إلى البعيد للقرينة التى ذكرناها ، فصارت كالدابة ، فانها مختصة فى العرف بالفرس ، وإن كانت فى أصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الارض ، وإذا ثبت هذا فنقول : إنا نحمله ههنا على مقتضى الوضع اللغوى ، لا على مقتضى الوضع . العرفى ، وحينئذ لا يفيد البعد ؛ ولاجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال تعالى ﴿ واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق — إلى قوله — وكل من الاخيار ﴾ ثم قال ﴿ هذا ذكر ﴾ وقال ﴿ وعندهم قاصرات الطرف أتراب هذا ما توعدون ليوم الحساب ﴾ وقال ﴿ وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد ﴾ وقال ﴿ فأخذه الله نكال الآخرة والاولى إن فى ذلك لعبرة لمن يخشى ﴾ وقال ﴿ ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون ﴾ ثم قال ﴿ إن فى هذا لبلاغا لقوم عابدين ﴾ وقال ﴿ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ﴾ أى هكذا يحيى الله الموتى ، وقال ﴿ وما تلك بيمينك يا موسى ﴾ أى ما هذه التى بيمينك والله أعلم .

(المسئلة الثانية) : لقائل أن يقول : لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث ، وهو السورة ،

الجواب : لا نسلم أن المشار اليه مؤنث ؛ لأن المؤنث إما المسمى أو الاسم ، والأول باطل ، لأن المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث ، وأما الاسم فهو (الم) وهو ليس بمؤنث ، نعم ذلك المسمى له اسم آخر — وهو السورة — وهو مؤنث ، لكن المذكور السابق هو الاسم الذى ليس بمؤنث وهو (الم) ، لا الذى هو مؤنث وهو السورة

مدلول لفظ «كتاب»

(المسئله الثالثة) : اعلم أن أسماء القرآن كثيرة : أحدها : الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل : فعال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس ، واتفقوا على أن المراد من الكتاب القرآن قال (كتاب أنزلناه إليك) والكتاب جاء فى القرآن على وجوه : أحدها : الفرض (كتب عليكم القصاص) (كتب عليكم الصيام) (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) وثانيها : الحجة والبرهان (فأتوا بكتابكم إن كنتم صادقين) أى برهانكم . وثالثها : الأجل (وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم) أى أجل . ورابعها : بمعنى مكاتبة السيد عبده (والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم) وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة ، واشتقاق الكتاب من كتبت الشىء إذا جمعته ، وسميت الكتيبة لاجتماعها ، فسمى الكتاب كتابا لأنه كالكتيبة على عساكر الشبهات ، أو لأنه اجتمع فيه جميع العلوم ، أو لأن الله تعالى ألزم فيه التكاليف على الخلق .

اشتقاق لفظ «قرآن»

وثانيها : القرآن ﴿ قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ﴾ (إنا جعلناه قرآنا عربيا) (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) . (إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم) وللمفسرين فيه قولان : أحدهما : قول ابن عباس ان القرآن والقراءة واحد ، كالخسران والخسارة واحد ، والدليل عليه قوله (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) أى تلاوته ، أى اذا تلوناه عليك فاتبع تلاوته : الثانى : وهو قول قتادة أنه مصدر من قول القائل : قرأت الماء فى الحوض إذا جمعته ، وقال سفيان ابن عيينة : سمى القرآن قرآنا لأن الحروف جمعت فصارت كلمات ، والكلمات جمعت فصارت آيات ، والآيات جمعت فصارت سورا ، والسور جمعت فصارت قرآنا ، ثم جمع فيه علوم الأولين والآخرين . فالحاصل أن اشتقاق لفظ القرآن إما من التلاوة أو من الجمعية .

معنى الفرقان

وثالثها : الفرقان (تبارك الذى نزل الفرقان على عبده) . (وبينات من الهدى والفرقان) واختلفوا فى تفسيره ، فقيل : سمى بذلك لأن نزوله كان متفرقا أنزله فى نيف وعشرين سنة ، ودليله قوله تعالى (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) ونزلت سائر الكتب جملة واحدة ، ووجه الحكمة فيه ذكرناه فى سورة الفرقان فى قوله تعالى (وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك) وقيل : سمى بذلك لأنه يفرق بين الحق والباطل ، والحلال والحرام ، والمجمل والمبين ، والمحكم والمؤول ، وقيل : الفرقان هو النجاة ، وهو قول عكرمه والسدى ، وذلك لأن الخلق فى ظلمات الضلالات فبالقرآن وجدوا النجاة ،

وعليه حمل المفسرون قوله (وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون)

معنى تسميته بالذكر

ورابعها : الذكر ، والتذكرة ، والذكرى ، أما الذكر فقوله (وهذا ذكر مبارك أنزلناه) (إنا نحن نزلنا الذكر) . (وإنه لذكر لك ولقومك) وفيه وجهان : أحدهما : أنه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده فعرفهم تكاليفه وأوامره . والثانى : أنه ذكر وشرف وفخر لمن آمن به ، وأنه شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وأمته ، وأما التذكرة فقوله (وإنه لتذكرة للمتقين) وأما الذكرى فقوله تعالى (وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين)

تسميته تنزيلا وحديثا

وخامسها : التنزيل (وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين)

وسادسها : الحديث (الله نزل أحسن الحديث كتابا) سماه حديثا ؛ لان وصوله إليك حديث ، ولأنه تعالى شبهه بما يتحدث به ، فان الله خاطب به المكلفين

وسابعها : الموعظة (يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم) وهو فى الحقيقة موعظة لأن القائل هو الله تعالى ، والآخذ جبريل ، والمستملى محمد صلى الله عليه وسلم ، فكيف لا تقع به الموعظة

تسميته بالحكم والحكمة

وثامنها : الحكم ، والحكمة ، والحكيم ، والمحكم ، أما الحكم فقوله (وكذلك أنزلناه حكما عربيا) وأما الحكمة فقوله (حكمة بالغة) (واذكرن مايتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة) وأما الحكيم فقوله (يس والقرآن الحكيم) وأما المحكم فقوله (كتاب أحكمت آياته) واختلفوا فى معنى الحكمة ، فقال الخليل : هو مأخوذ من الأحكام والالزام ، وقال المؤرج : هو مأخوذ من حكمة اللجام ؛ لأنها تضبط الدابة ، والحكمة تمنع من السفه

معنى الحكمة

وتاسعها : الشفاء (وننزل من القرآن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين) وقوله (وشفاء لما فى الصدور) وفيه وجهان : أحدهما : أنه شفاء من الأمراض . والثانى : أنه شفاء من مرض الكفر ، لأنه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض ، فقال (فى قلوبهم مرض) وبالقرآن يزول كل شك عن القلب ، فصح وصفه بأنه شفاء

كونه هدي وهاديا

وعاشرها : الهدى ، والهادى : أما الهدى فلقوله (هدى للمتقين) . (هدى للناس) . (وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين) وأما الهادى (إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم) وقالت الجن (إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدى إلى الرشد)

الحادى عشر : الصراط المستقيم : قال ابن عباس فى تفسيره : إنه القرآن ، وقال : (وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه)

والثانى عشر : الحبل : (واعتصموا بحبل الله جميعا) فى التفسير : انه القرآن ، وانما سمى به لأن المعتصم به فى أمور دينه يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا ، كما أن المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والمهالك ، ومن ذلك سماه النبى صلى الله عليه وسلم عصمة فقال « إن هذا القرآن

عصمة لمن اعتصم به » لأنه يعصم الناس من المعاصى

الثالث عشر : الرحمة (وننزل من القرآن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين) وأى رحمة فوق التخليص من الجهالات والضلالات

تسميته بالروح

الرابع عشر : الروح (وكذلك أوحينا إليك روحا من امرنا) . (ينزل الملائكة بالروح من أمره) وإنما سمى به لأنه سبب لحياة الأرواح ، وسمى جبريل بالروح (فأرسلنا إليها روحنا) وعيسى بالروح (ألقاها إلى مريم وروح منه)

الخامس عشر : القصص (نحن نقص عليك أحسن القصص) سمى به لأنه يجب اتباعه (وقالت لأخته قصيه) أى اتبعى أثره ؛ أو لأن القرآن يتتبع قصص المتقدمين ، ومنه قوله تعالى (إن هذا لهو القصص الحق)

السادس عشر : البيان ، والتبيان ، والمبين : أما البيان فقوله (هذا بيان للناس) والتبيان فهو قوله (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء) وأما المبين فقوله (تلك آيات الكتاب المبين)

السابع عشر : البصائر (هذا بصائر من ربكم) أى هى أدلة يبصر بها الحق تشبيها بالبصر الذى يرى طريق الخلاص

الثامن عشر . الفصل (إنه لقول فصل وماهو بالهزل) واختلفوا فيه ، فقيل معناه القضاء ، لأن الله تعالى يقضى به بين الناس بالحق قيل لأنه يفصل بين الناس يوم القيامة فيهدى قوما إلى الجنة ويسوق آخرين إلى النار ، فمن جعله إمامه فى الدنيا قاده إلى الجنة ، ومن جعله وراءه ساقه إلى النار .

تسميته بالنجوم

التاسع عشر : النجوم (فلا أقسم بمواقع النجوم) (والنجم إذاهوى) لأنه نزل نجما نجما

العشرون : المثانى : (مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم) قيل لأنه ثنى فيه القصص والأخبار

تسميه القرآن نعمة وبرهانا

الحادى والعشرون : النعمة : (وأما بنعمة ربك فحدث) قال ابن عباس يعنى به القرآن

الثانى والعشرون : البرهان (قد جاءكم برهان من ربكم) وكيف لا يكون برهانا وقد عجزت الفصحاء عن أن يأتوا بمثله

الثالث والعشرون : البشير والنذير ، وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الأنبياء قال تعالى فى صفة الرسل (مبشرين ومنذرين) وقال فى صفة محمد صلى الله عليه وسلم (إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً) وقال فى صفة القرآن فى حم السجدة (بشيراً ونذيراً فأعرض أكثرهم) يعنى مبشراً بالجنة لمن أطاع وبالنار منذراً لمن عصى ، ومن ههنا نذكر الأسماء المشتركة بين الله تعالى و بين القرآن

تسميته قيما

الرابع والعشرون : القيم (قيما لينذر بأساً شديداً) والدين أيضا قيم (ذلك الدين القيم) والله سبحانه هو القيوم (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وإنما سمى قيما لأنه قائم بذاته فى البيان والإفادة

الخامس والعشرون : المهيمن (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه) وهو مأخوذ من الأمين ، وإنما وصف به لأنه من تمسك بالقرآن أمن الضرر فى

الدنيا والآخرة ، والرب المهيمن أنزل الكتاب المهيمن على النبى الأمين لأجل قوم هم أمناء الله تعالى على خلقه كما قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس)

السادس والعشرون : الهادى (إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم) وقال (يهدى إلى الرشد) والله تعالى هو الهادى لأنه جاء فى الخبر « النور الهادى »

تسميته نورا

السابع والعشرون : النور (الله نور السموات والأرض) وفى القرآن (واتبعوا النور الذى أنزل معه) يعنى القرآن وسمى الرسول نوراً (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) يعنى محمد وسمى دينه نوراً (يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم) وسمى بيانه نوراً (أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه) وسمى التوراة نوراً (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور) وسمى الانجيل نوراً (وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور) وسمى الايمان نوراً (يسعى نورهم بين أيديهم) .

الثامن والعشرون : الحق : ورد فى الاسماء « الباعث الشهيد الحق » والقرآن حق (وإنه لحق اليقين) فسماه الله حقا : لأنه ضد الباطل فيزيل الباطل كما قال (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق) أى ذاهب زائل .

التاسع والعشرون : العزيز (وإن ربك لهو العزيز الرحيم) وفى صفة القرآن (وإنه لكتاب عزيز) والنبى عزيز (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه) والأمة عزيزة (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) فرب عزيز أنزل كتابا عزيزاً على نبى عزيز لأمة عزيزة ، وللعزيز معنيان أحدهما : القاهر ، والقرآن كذلك ؛ لأنه هو الذى قهر الأعداء وامتنع على من أراد معارضته . والثانى : أن لا يوجد مثله .

تسمية القران بالكريم

الثلاثون : الكريم (وإنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون) واعلم أنه تعالى سمى سبعة أشياء بالكريم (ما غرك بربك الكريم) إذ لا جواد إجود منه ، والقرآن بالكريم ، لأنه لا يستفاد من كتاب من الحكم والعلوم ما يستفاد منه ، وسمى موسى كريما (وجاءهم رسول كريم) وسمى ثواب الأعمال كريما (فبشره بمغفرة وأجر كريم) وسمى عرشه كريما (الله لا إله إلا هو رب العرش الكريم) لانه منزل الرحمة ، وسمى جبريل كريما (إنه لقول رسول كريم) ومعناه أنه عزيز ، وسمى كتاب سليمان كريما (إنى ألقى إلى كتاب كريم) فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على نبى كريم لأجل أمة كريمة ، فاذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريماً .

ومن أسمائه « العظيم »

الحادى والثلاثون : العظيم : (ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم) واعلم أنه تعالى سمى نفسه عظيما فقال (وهو العلى العظيم) وعرشه عظيما (وهو رب العرش العظيم) وكتابه عظيما (والقرآن العظيم) ويوم القيامة عظيما (ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين) والزلزلة عظيمة (إن زلزلة الساعة شىء عظيم) وخلق الرسول عظيما (وإنك لعلى خلق عظيم) والعلم عظيما (وكان فضل الله عليك عظيما) وكيد النساء عظيما (إن كيدكن عظيم) وسحر سحرة

لَا رَيْبَ فِيهِ

فرعون عظيما (وجاؤا بسحر عظيم) وسمى نفس الثواب عظيما (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما) وسمى عقاب المنافقين عظيما (ولهم عذاب عظيم)

ومنها المبارك

الثانى والثلاثون: المبارك: (وهذا ذكر مبارك) وسمى الله تعالى به أشياء، فسمى الموضع الذى كلم فيه موسى عليه السلام مباركا (فى البقعة المباركة من الشجرة) وسمى شجرة الزيتون مباركة (يوقد من شجرة مباركة زيتونة) لكثرة منافعها، وسمى عيسى مباركا (وجعلنى مباركا) وسمى المطر مباركا (وأنزلنا من السماء ماء مباركا) لما فيه من المنافع، وسمى ليلة القدر مباركة (إنا أنزلناه فى ليلة مباركة) فالقرآن ذكر مبارك انزله ملك مبارك فى ليلة مباركة على نبى مبارك لأمة مباركة

اتصال «الم» بقوله «ذلك الكتاب»

﴿المسألة الرابعة﴾: فى بيان اتصال قوله (الم) بقوله (ذلك الكتاب) قال صاحب الكشاف: إن جعلت (الم) اسما للسورة ففى التأليف وجوه:

الأول: أن يكون (الم) مبتدأ و(ذلك) مبتدأ ثانيا و (الكتاب) خبره والجملة خبر المبتدأ الأول، ومعناه أن ذلك هو الكتاب الكامل، كأن ما عداه من الكتب فى مقابلته ناقص، وإنه الذى يستأهل أن يكون كتابا كما تقول: هو الرجل، أى الكامل فى الرجولية الجامع لما يكون فى الرجال من مرضيات الخصال، وأن يكون الكتاب صفة، ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود، وأن يكون (الم) خبر مبتدأ محذوف أى هذه (الم) ويكون (ذلك الكتاب) خبراً ثانيا أو بدلا على أن الكتاب صفة، ومعناه هو ذلك، وأن تكون هذه (الم) جملة و (ذلك الكتاب) جملة أخرى وإن جعلت (الم) بمنزلة الصوت كان (ذلك) مبتدأ وخبره (الكتاب) أى ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل، أو الكتاب صفة والخبر ما بعده أو قدر مبتدأ محذوف، أى هو يعنى المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله (الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه) وتأليف هذا ظاهر.

تفسير قوله تعالى «لاريب فيه»

قوله تعالى ﴿لاريب فيه﴾ فيه مسألتان

(المسألة الأولى): الريب قريب من الشك، وفيه زيادة، كأنه ظن سوء تقول رابنى أمر فلان إذا ظننت به سوء، ومنها قوله عليه السلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» فان قيل: قد يستعمل الريب فى قولهم «ريب الدهر» و «ريب الزمان» أى حوادثه قال الله تعالى (نتربص به ريب المنون) ويستعمل أيضا فى معنى مايختلج فى القلب من أسباب الغيظ كقول الشاعر:

قضينا من تهامة كل ريب وخيبر ثم أجمعنا السيوفا

قلنا: هذان قد يرجعان إلى معنى الشك، لأن مايخاف من ريب المنون محتمل، فهو كالمشكوك

هُدًى لِلْمُتَّقِينَ

فيه ، وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير متيقن ، فقوله تعالى (لا ريب فيه) المراد منه نفى كونه مظنة للريب بوجه من الوجوه ، والمقصود انه لاشبهة فى صحته ، ولا فى كونه من عند الله ، ولا فى كونه معجزا . ولو قلت : المراد لا ريب فى كونه معجزا على الخصوص كان أقرب لتأكيد هذا التأويل بقوله (وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا) وهاهنا سؤالات : (السؤال الأول) : طعن بعض الملحدة فيه فقال : ان عنى انه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه ، وان عنى أنه لاشك فيه عنده فلا فائدة فيه . الجواب : المراد أنه بلغ فى الوضوح إلى حيث لا ينبغى لمرتاب أن يرتاب فيه ، والأمر كذلك ؛ لأن العرب مع بلوغهم فى الفصاحة إلى النهاية عجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن ، وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الحجة فى الظهور إلى حيث لا يجوز للعاقل أن يرتاب فيه . السؤال الثانى : لم قال ههنا (لاريب فيه) وفى موضع آخر (لافيها غول) ؟ الجواب : لانهم يقدمون الأهم فالأهم ، وههنا الأهم نفى الريب بالكلية عن الكتاب ، ولو قلت : لافيه ريب لأوهم أن هناك كتابا آخر حصل الريب فيه لاهاهنا ، كما قصد فى قوله (لافيها غول) تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا ، فانها لا تغتال العقول كما تغتالها خمرة الدنيا السؤال الثالث : من أين يدل قوله (لا ريب فيه) على نفى الريب بالكلية ؟ الجواب : قرأ أبو الشعثاء (لاريب فيه) بالرفع . واعلم أن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية ، والدليل عليه أن قوله (لاريب) نفى لماهية الريب ونفى الماهية يقتضى نفى كل فرد من أفراد الماهية ، لأنه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبتت الماهية ، وذلك يناقض نفى الماهية ، ولهذا السر كان قولنا « لا إله إلا الله » نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى . وأما قولنا « لا ريب فيه » بالرفع فهو نقيض لقولنا : « ريب فيه » وهو يفيد ثبوت فرد واحد ، فذلك النفى يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض .

الوقف على «فيه»

(المسألة الثانية) الوقف على (فيه) هو المشهور ، وعن نافع وعاصم انهما وقفا على (لا ريب) ولابد للواقف من أن ينوى خبرا ، ونظيره قوله (قالوا لاضير) وقول العرب : لا بأس ، وهى كثيرة فى لسان أهل الحجاز ، والتقدير : لاريب فيه فيه هدى . واعلم أن القراءة الأولى أولى ؛ لأن على القراءة الأولى يكون الكتاب نفسه هدى ، وفى الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى ، والأول أولى لما تكرر فى القرآن من أن القرآن نور وهدى والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ هدى للمتقين ﴾ فيه مسائل

حقيقة الهدى

(المسألة الأولى) : فى حقيقة الهدى : الهدى عبارة عن الدلالة ، وقال صاحب الكشاف : الهدى هو الدلالة الموصلة إلى البغية ، وقال آخرون : الهدى هو الاهتداء والعلم . والذى يدل

على صحة القول الأول وفساد القول الثانى والثالث أنه لو كان كون الدلالة موصلة إلى البغية معتبرا فى مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء ، لأن كون الدلالة موصلة إلى الاهتداء حال عدم الاهتداء محال ، لكنه غير ممتنع بدليل قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) أثبت الهدى مع عدم الاهتداء ، ولأنه يصح فى لغة العرب أن يقال : هديته فلم يهتد ، وذلك يدل على قولنا ، واحتج صاحب الكشاف بأمور ثلاثة : أولها : وقوع الضلالة فى مقابلة الهدى ، قال تعالى (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) وقال (لعلى هدى أو فى ضلال مبين) وثانيها : يقال مهدى فى موضع المدح كمهتدى ، فلو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة إلى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال أنه هدى فلم يهتد وثالثها : أن اهتدى مطاوع هدى يقال : هديته فاهتدى ، كما يقال : كسرته فانكسر ، وقطعته فانقطع فكما أن الانكسار والانقطاع لازمان للكسر والقطع ، وجب أن يكون الاهتداء من لوازم الهدى . والجواب عن الأول : أن الفرق بين الهدى وبين الاهتداء معلوم بالضرورة ، فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال ، فجعل الهدى فى مقابلة الضلال ممتنع ، وعن الثانى : أن المنتفع بالهدى سمى مهديا ، وغير منتفع به لا يسمى مهديا ؛ ولأن الوسيلة إذا لم تفض إلى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم . وعن الثالث : أن الائتمار مطاوع الأمر يقال : أمرته فائتمر ، ولم يلزم منه أن يكون من شرط كونه آمرا حصول الائتمار ، فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى أن يكون مفضيا إلى الاهتداء ، على أنه معارض بقوله : هديته فلم يهتد ، ومما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة أن الله تعالى وصف القرآن بانه هدى ولا شك أنه فى نفسه ليس بعلم ، فدل على أن الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والعلم .

معنى المتقى

(المسألة الثانية) المتقى فى اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى ، والوقاية فرط الصيانة ، إذا عرفت هذا فنقول : إن الله تعالى ذكر المتقى ههنا فى معرض المدح ، ومن يكون كذلك أولى بأن يكون متقيا فى أمور الدنيا ، بل بأن يكون متقيا فيما يتصل بالدين ، وذلك بأن يكون آتيا بالعبادات محترزا عن المحظورات . واختلفوا فى أنه هل يدخل اجتناب الصغائر فى التقوى ؟ فقال بعضهم : يدخل كما يدخل الصغائر فى الوعيد ، وقال آخرون : لا يدخل ، ولا نزاع فى وجوب التوبة عن الكل ، إنما النزاع فى أنه إذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم ؟ فروى عنه عليه السلام أنه قال : « لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع مالا بأس به حذرا مما به البأس » وعن ابن عباس رضى الله عنهما : أنهم الذين يحذرون من الله العقوبة فى ترك ما يميل الهوى إليه ، ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه . واعلم أن التقوى هى الخشية ، قال فى أول النساء (يا أيها الناس اتقوا ربكم) ومثله فى أول الحج ، وفى الشعراء (إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون) يعنى ألا تخشون الله ، وكذلك قال هود وصالح ، ولوط ، وشعيب لقومهم ، وفى العنكبوت قال إبراهيم لقومه (اعبدوا الله واتقوه) يعنى اخشوه ، وكذا قوله (اتقوا الله حق تقاته) (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) (واتقوا يوما

لاتجزى نفس عن نفس شيئا) واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هى التى ذكرناها الا انها قد جاءت فى القرآن، والغرض الاصلى منها الايمان تارة، والتوبة أخرى، والطاعة ثالثة، وترك المعصية رابعا، والاخلاص خامسا. أما الايمان فقوله تعالى (وألزمهم كلمة التقوى) أى التوحيد (أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى) وفى الشعراء (قوم فرعون ألا يتقون) أى ألا يؤمنون وأما التوبة فقوله (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا) أى تابوا ، وأما الطاعة فقوله فى النحل (أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون) وفيه أيضا (أفغير الله تتقون) وفى المؤمنين (وأنا ربكم فاتقون) وأما ترك المعصية فقوله (وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله) أى فلا تعصوه ، وأما الاخلاص فقوله فى الحج (فإنها من تقوى القلوب) أى من اخلاص القلوب ، فكذا قوله (وإياى فاتقون) واعلم أن مقام التقوى مقام شريف قال تعالى (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وقال (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وعن ابن عباس قال عليه السلام «من أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله ، ومن أحب أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله ، ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليكن بما فى يد الله أوثق مما فى يده» وقال على بن أبى طالب : التقوى ترك الاصرار على المعصية ، وترك الاغترار بالطاعة . قال الحسن : التقوى أن لاتختار على الله سوى الله ، وتعلم أن الأمور كلها بيد الله . وقال إبراهيم بن أدهم : التقوى أن لايجد الخلق فى لسانك عيبا ، ولا الملائكة فى أفعالك عيبا ولاملك العرش فى سرك عيبا وقال الواقدى : التقوى أن تزين سرك للحق كما زينت ظاهرك للخلق ، ويقال : التقوى أن لايراك مولاك حيث نهاك ، ويقال : المتقى من سلك سبيل المصطفى ، ونبذ الدنيا وراء القفا ، وكلف نفسه الاخلاص والوفا ، واجتنب الحرام والجفا ، ولو لم يكن للمتقى فضيلة إلا ما فى قوله تعالى (هدى للمتقين) كفاه ، لأنه تعالى بين أن القرآن هدى للناس فى قوله (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس) ثم قال ههنا فى القرآن : إنه هدى للمتقين ، فهذا يدل على أن المتقين هم كل الناس ، فمن لا يكون متقيا كأنه ليس بانسان

(المسألة الثالثة) فى السؤالات : السؤال الأول : كون الشىء هدى ودليلا لايختلف بحسب شخص دون شخص ، فلماذا جعل القرآن هدى للمتقين فقط ؟ وأيضا فالمتقى مهتدى ، والمهتدى لايهتدى ثانيا والقرآن لايكون هدى للمتقين . الجواب : القرآن كما أنه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع ، وعلى دينه وصدق رسوله ، فهو أيضا دلالة للكافرين إلا أن الله تعالى ذكر المتقين مدحا ليبين أنهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال (إنما أنت منذر من يخشاها) وقال (إنما تنذر من اتبع الذكر) وقد كان عليه السلام منذرا لكل الناس ، فذكر هؤلاء الناس لأجل أن هؤلاء هم الذين انتفعوا بانذاره . وأما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة إلى المقصود فهذا السؤال زائل عنه ، لأن كون القرآن موصلا إلى المقصود ليس إلا فى حق المتقين . السؤال الثانى : كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ؛ ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه ، فيكون الهدى

فى الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن ، ومن هذا نقل عن على بن ابى طالب رضى الله عنه أنه قال لابن عباس حين بعثه رسولا إلى الخوارج . لا تحتج عليهم بالقرآن ، فانه حصم ذو وجهين ، ولو كان هدى لما قال على بن أبى طالب ذلك فيه ؛ ولأنا نرى جميع فرق الاسلام يحتجون به ، ونرى القرآن مملوءاً من آيات بعضها صريح فى الجبر وبعضها صريح فى القدر ، فلا يمكن التوفيق بينهما إلا بالتعسف الشديد ، فكيف يكون هدى ؟

الجواب : أن ذلك المتشابه والمجمل لما لم ينفك عما هو المراد على التعيين — وهو اما دلالة العقل أو دلالة السمع — صار كله هدى . السؤال الثالث : كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هـدى فيه ، فإذن استحال كون القرآن هـدى فى معرفة ذات الله تعالى وصفاته ، وفى معرفة النبوة ، ولاشك أن هذه المطالب أشرف المطالب ، فاذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق ؟

الجواب : ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى فى كل شىء ، بل يكفى فيه أن يكون هدى فى بعض الاشياء ، وذلك بأن يكون هدى فى تعريف الشرائع ، أو يكون هدى فى تأكيد ما فى العقول ، وهذه الآية من أقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضى العموم ، فان الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد فى اللفظ ، مع انه يستحيل أن يكون هدى فى اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ، فثبت ان المطلق لا يفيد العموم .

السؤال الرابع : الهدى هو الذى بلغ فى البيان والوضوح إلى حيث بين غيره ، والقرآن ليس كذلك ، فان المفسرين مايذكرون آية إلا وذكروا فيها أقوالا كثيرة متعارضة ، وما يكون كذلك لا يكون مبينا فى نفسه فضلا عن أن يكون مبينا لغيره ، فكيف يكون هـدى ؟ قلنا : من تكلم فى التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ، ولا يرجح واحدا منها على الباقى يتوجه عليه هو هذا السؤال ، وأما نحن فقد رجحنا واحدا على البواقى بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال

(المسألة الرابعة) قال صاحب الكشاف : محل (هدى للمتقين) الرفع ؛ لأنه خبر مبتدأ محذوف أو خبر مع (لاريب فيه) (لذلك) ، أو مبتدأ إذا جعل الظرف المتقدم خبرا عنه ، ويجوز أن ينصب على الحال ، والعامل فيه الاشارة ، أو الظرف ، والذى هو ارسخ عرقا فى البلاغة أن يضرب عن هذا المجال صفحا ، وأن يقال : إن قوله (الم) جملة برأسها ، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها ، و (ذلك الكتاب) جملة ثانية ، و (لاريب فيه) ثالثة و (هدى للمتقين) رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم ، حيث جىء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق ، وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض ، والثانية متحدة بالأولى وهلم جرا إلى الثالثة ، والرابعة .

بيانه : أنه نبه أولا على أنه الكلام المتحدى به ، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

فكان تقرير الجهة التحدى ، ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب ، فكان شهادة بكماله ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين ، فقرر بذلك كونه يقينا لايحوم الشك حوله ، ثم لم يخل كل واحدة من هذه الأربع بعدأن رتبت هذا الترتيب الأنيق من نكتة ، ففى الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه ، وفى الثانية ما فى التعريف من الفخامة ، وفى الثالثة ما فى تقديم الريب على الظرف ، وفى الرابعة الحذف ووضع المصدر — الذى هو هدى — موضع الوصف الذى هو هاد ، وإيراده منكرا .

قوله تعالى ﴿ الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ﴾ اعلم ان فيه مسائل

﴿ المسئلة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف (الذين يؤمنون) اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة ، أو منصوب أو مدح مرفوع بتقدير أعنى الذين يؤمنون ، أو هم الذين ، وإما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه (بأولئك على هدى) فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام ، وإذا كان منقطعا كان وقفا تاما

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال بعضهم (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) يحتمل أن يكون كالتفسير لكونهم متقين ، وذلك لان المتقى هو الذى يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيآت ، أما الفعل فاما أن يكون فعل القلب — وهو قوله (الذين يؤمنون) — واما أن يكون فعل الجوارح ، وأساسه الصلاة والزكاة والصدقة ؛ لان العبادة اما أن تكون بدنية وأجلها الصلاة ، أو مالية ، وأجلها الزكاة ؛ ولهذا سمى الرسول عليه السلام « الصلاة عماد الدين ، والزكاة قنطرة الاسلام » وأما الترك فهو داخل فى الصلاة لقوله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) والاقرب أن لا تكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين ؛ وذلك لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغى وفعل ما ينبغى ، فالترك هو التقوى ، والفعل إما فعل القلب ، وهو الايمان ، أوفعل الجوارح ، وهو الصلاة والزكاة ، وانما قدم التقوى الذى هو الترك على الفعل الذى هو الايمان والصلاة والزكاة ، لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة ، واللوح يجب تطهيره أولا عن النقوش الفاسدة ، حتى يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه ، وكذا القول فى الاخلاق ، فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغى ، ثم ذكر بعده فعل ما ينبغى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال صاحب الكشاف : الايمان إفعال من الأمن ، ثم يقال آمنه إذا صدقه ، وحقيقته آمنه من التكذيب والمخالفة ، وأما تعديته بالباء فلتضمنه معنى « أقر وأعترف » وأما ما حكى أبو زيد : ما آمنت أن أجد صحابة أى ما وثقت ، فحقيقته صرت ذا أمن ، أى ذا سكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن فى (يؤمنون بالغيب) أى يعترفون به أو يثقون بأنه حق . وأقول : اختلف أهل القبلة فى مسمى الايمان فى عرف الشرع ويجمعهم فرق أربع

﴿الفرقة الأولى﴾ الذين قالوا : الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان ، وهم المعتزلة والخوارج والزيدية ، وأهل الحديث ، أما الخوارج فقد اتفقوا على أن الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ماوضع الله عليه دليلا عقليا أو نقليا من الكتاب والسنة ، ويتناول طاعة الله فى جميع ما أمر الله به من الأفعال والتروك صغيرا كان أو كبيرا . فقالوا مجموع هذه الأشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر ، وأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن الايمان إذا عدى بالباء فالمراد به التصديق ، ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله ، ويكون المراد التصديق ، إذ الايمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية ، فلا يقال فلان آمن بكذا إذا صلى وصام ، بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله ، فالايمان المعدى بالباء يجرى على طريقة أهل اللغة ، أما إذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى اللغوى — الذى هو التصديق — إلى معنى آخر ، ثم اختلفوا فيه على وجوه . أحدها : أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة ، أو من باب الاقوال أو الافعال أو الاعتقادات ، وهو قول واصل بن عطاء وأبى الهذيل والقاضى عبد الجبار بن أحمد . وثانيها : أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل ، وهو قول أبى على وأبى هاشم . وثالثها : أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ماجاء فيه الوعيد ، فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر ، والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ماورد فيه الوعيد ، وهو قول النظام ، ومن أصحابه من قال : شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلها . وأما أهل الحديث فذكروا وجهين . الاول : أن المعرفة ايمان كامل وهو الأصل ، ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة ، وهذه الطاعات لايكون شىء منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذى هو المعرفة . وزعموا أن الجحود وانكار القلب كفر ، ثم كل معصية بعده كفر على حدة ، ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا مالم توجد المعرفة والاقرار ، ولا شيئا من المعاصى كفرا مالم يوجد الجحود والانكار ، لأن الفرع لايحصل بدون ماهو أصله ، وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب . الثانى : زعموا أن الإيمان اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان ، ومن ترك شيئا من الفرائض فقد انتقص ايمانه ، ومن ترك النوافل لاينتقص ايمانه ، ومنهم من قال : الإيمان اسم للفرائض دون النوافل

﴿الفرقة الثانية﴾ الذين قالوا : الإيمان بالقلب واللسان معا ، وقد اختلف هؤلاء على مذاهب الأول : ان الإيمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب ، وهو قول أبى حنيفة وعامة الفقهاء ، ثم هؤلاء اختلفوا فى موضعين . احدهما : اختلفوا فى حقيقة هذه المعرفة ، فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم — سواء كان اعتقادا تقليديا أو كان علما صادرا عن الدليل — وهم الأكثرون الذين يحكمون بأن المقلد مسلم ، ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال . وثانيهما : اختلفوا فى أن العلم المعتبر فى تحقق الإيمان علم بماذا ؟ قال بعض المتكلمين : هو العلم بالله وبصفاته على سبيل التمام والكمال ثم

انه لما كثر اختلاف الخلق فى صفات الله تعالى لاجرم أقدم كل طائفة على تكفير من عداها من الطوائف وقال أهل الانصاف : المعتبر هو العلم بكل ماعلم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ ، فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم أوعالما لذاته وبكونه مرئيا أوغيره لايكون داخلا فى مسمى الإيمان . القول الثانى . ان الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معا ، وهو قول بشر بن عتاب المريسى ، وأبى الحسن الأشعرى ، والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس . القول الثالث : قول طائفة من الصوفية : الإيمان اقرار باللسان ، واخلاص بالقلب

﴿ الفرقة الثالثة ﴾ : الذين قالوا : الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط ، وهؤلاء قد اختلفوا على قولين (احدهما) ان الإيمان عبارة عن معرفة الله بالقلب ، حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقر به فهو مؤمن كامل الإيمان وهو قول جهم بن صفوان . أما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فقد زعم أنها غير داخلة فى حد الإيمان . وحكى الكعبى عنه : أن الإيمان معرفة الله مع معرفة كل ماعلم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ (وثانيهما) ان الإيمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلى .

﴿ الفرقة الرابعة ﴾ الذين قالوا : الإيمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان : الأول : أن الاقرار باللسان هو الإيمان فقط ، لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة فى القلب ، فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللسانى ايمانا ، لا أنها داخله فى مسمى الإيمان ، وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقى والفضل الرقاشى وان كان الكعبى قد أنكر كونه قولا لغيلان . الثانى : أن الإيمان مجرد الاقرار باللسان ، وهو قول الكرامية ، وزعموا أن المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين فى الدنيا وحكم الكافرين فى الآخرة فهذا مجموع أقوال الناس فى مسمى الإيمان فى عرف الشرع ، والذى نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر ههنا إلى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول : أن من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الألفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث ، بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا ، والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهنى بالثبوت أو بالانتفاء أمر يعبر عنه فى كل لغة بلفظ خاص ، واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهنى أمرا واحدا يدل على أن الحكم الذهنى أمر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ، ولأن هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ، ثم نقول هذا الحكم الذهنى غير العلم ، لأن الجاهل بالشىء قد يحكم به ، فعلمنا أن هذا الحكم الذهنى مغاير للعلم ، فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهنى ، بقى ههنا بحث لفظى وهو أن المسمى بالتصديق فى اللغة هو ذلك الحكم الذهنى أم الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهنى وتحقيق القول فيه قد ذكرناه فى أصول الفقه ، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : الإيمان عبارة عن التصديق بكل ماعرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد . فنفتقر فى إثبات هذا المذهب إلى إثبات قيود أربعة

﴿ القيد الأول ﴾ ان الإيمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه . الأول : انه كان فى أصل اللغة للتصديق ، فلو صار فى عرف الشرع لغير التصديق لزم أن يكون المتكلم به متكلما بغير كلام العرب ، وذلك ينافى وصف القرآن بكونه عربيا . الثانى : أن الإيمان أكثر الألفاظ دورانا على ألسنة المسلمين فلو صار منقولا إلى غير مسماه الأصلى لتوفرت الدواعى على معرفة ذلك المسمى ، ولاشتهر وبلغ إلى حد التواتر ، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه بقى على أصل الوضع . الثالث : أجمعنا على أن الإيمان المعدى بحرف الباء مبقى على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعدى كذلك . الرابع : أن الله تعالى كلما ذكر الإيمان فى القرآن أضافه إلى القلب قال (من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) وقوله (وقلبه مطمئن بالإيمان) (كتب فى قلوبهم الإيمان) (ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم) الخامس : أن الله تعالى أينما ذكر الإيمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح داخلا فى الإيمان لكان ذلك تكرارا . السادس : أنه تعالى كثيرا ذكر الإيمان وقرنه بالمعاصى ، قال (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله) واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى) من ثلاثة اوجه . أحدهما : أن القصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم انه خاطبه بقوله (ياأيها الذين آمنوا) فدل على أنه مؤمن . وثانيها : قوله (فمن عفى له من أخيه شىء) وهذه الاخوة ليست إلا اخوة الإيمان ، لقوله تعالى (إنما المؤمنون اخوة) وثالثها : قوله (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) وهذا لايليق إلا بالمؤمن ، ومما يدل على المطلوب قوله تعالى (والذين آمنوا ولم يهاجروا) هذا أبقى اسم الإيمان لمن لم يهاجر مع عظم الوعيد فى ترك الهجرة فى قوله تعالى (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم) وقوله (مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا) ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل أيضا عليه قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وقال (ياأيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم) وقوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا) والأمر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله (وتوبوا إلى الله جميعا أيه المؤمنون) لا يقال فهذا يقتضى أن يكون كل مؤمن مذنبا وليس كذلك قولنا : هب أنه خص فيما عدا المذنب فبقى فيهم حجة

﴿ القيد الثانى ﴾ ان الإيمان ليس عبارة عن التصديق اللسانى ، والدليل عليه قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين) نفى كونهم مؤمنين ، ولو كان الإيمان بالله عبارة عن التصديق اللسانى لما صح هذا النفى

﴿ القيد الثالث ﴾ أن الإيمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لأن من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمنا

﴿ القيد الرابع ﴾ ليس من شرط الإيمان التصديق بجميع صفات الله عز وجل؛ لأن الرسول عليه السلام كان يحكم بإيمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالماً لذاته أو بالعلم ، ولو كان هذا القيد وأمثاله شرطا معتبراً فى تحقيق الإيمان لما جاز أن يحكم الرسول بإيمانه قبل أن يجربه فى أنه هل يعرف ذلك أم لا . فهذا هو بيان القول فى تحقيق الإيمان ، فان قال قائل : هاهنا صورتان الصورة الأولى : من عرف الله تعالى بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت مايتلفظ فيه بكلمة الشهادة . فههنا ان حكمتم انه مؤمن فقد حكمتم بأن الاقرار اللسانى غير معتبر فى تحقيق الإيمان ، وهو خرق للاجماع ، وان حكمتم بأنه غير مؤمن فهو باطل ؛ لقوله عليه السلام « يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان » وهذا قلب طافح بالإيمان ، فكيف لا يكون مؤمنا ؟ الصورة الثانية : من عرف الله تعالى بالدليل ووجد من الوقت ماأمكنه أن يتلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يتلفظ بها فإن قلتم انه مؤمن فهو خرق للاجماع ، وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل ؛ لقوله عليه السلام « يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان » ولا ينتفى الإيمان من القلب بالسكوت عن النطق

والجواب : أن الغزالى منع من هذا الاجماع فى الصورتين ، وحكم بكونهما مؤمنين ، وان الامتناع عن النطق يجرى مجرى المعاصى التى يؤتى بها مع الإيمان

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قيل (الغيب) مصدر أقيم مقام اسم الفاعل ، كالصوم بمعنى الصائم ، والزور بمعنى الزائر ، ثم فى قوله تعالى (يؤمنون بالغيب) قولان (الأول) — وهو اختيار أبى مسلم الاصفهانى — أن قوله (بالغيب) صفة المؤمنين معناه أنهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور ، لا كالمنافقين الذين إذا لقو الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزءون . ونظيره قوله تعالى (ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب) ويقول الرجل لغيره : نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب ، وكل ذلك مدح للمؤمنين بكون ظاهرهم موافقا لباطنهم ومباينتهم لحال المنافقين الذين يقولون بأفواههم ماليس فى قلوبهم (والثانى) وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذى يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم إلى ماعليه دليل ، وإلى ماليس عليه دليل . فالمراد من هذه الآية مدح المتقين بأنهم يؤمنون بالغيب الذى دل عليه دليل بأن يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا به ، وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالأحكام وبالشرائع فان فى تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم . واحتج ابو مسلم على قوله بأمور : الأول : أن قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون) ايمان بالأشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله (الذين يؤمنون بالغيب) هو الإيمان بالأشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه ، وأنه غير جائز : الثانى : لو حملناه على الإيمان بالغيب يلزم اطلاق القول بأن

الانسان يعلم الغيب ، وهو خلاف قوله تعالى (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) أما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور (الثالث) : لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور ، فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته ، فقوله (الذين يؤمنون بالغيب) لو كان المراد منه الإيمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله تعالى وصفاته ، ولا يبقى فيه إلا الإيمان بالآخرة ، وذلك غير جائز لأن الركن العظيم فى الإيمان هو الإيمان بذات الله وصفاته ، فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضى خروج الأصل أما لو حملناه على التفسير الذى اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور .

والجوب عن الأول : ان قوله (يؤمنون بالغيب) يتناول الإيمان بالغائبات على الإجمال ثم بعد ذلك قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) يتناول الإيمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة ، وهو جائز كما فى قوله (وملائكته وجبريل وميكال). وعن الثانى : أنه لا نزاع فى انا نؤمن بالأشياء الغائبة عنا ، فكان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا . فان قيل أفتقولون : العبد يعلم الغيب أم لا ؟ قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل وإلى ما لا دليل عليه أما الذى لا دليل عليه فهو سبحانه و تعالى العالم به لا غيره ، وأما الذى عليه دليل فلا يمتنع أن تقول : نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ، ويفيد الكلام فلا يلتبس ، وعلى هذا الوجه قال العلماء : الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة . وعن الثالث : لا نسلم أن لفظ الغيبة لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور ، والدليل على ذلك أن المتكلمين يقولون هذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد . ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال بعض الشيعة : المراد بالغيب المهدى المنتظر الذى وعد الله تعالى به فى القرآن والخبر ، أما القرآن فقوله (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم) وأما الخبر فقوله عليه السلام « لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتى يواطىء اسمه اسمى وكنيته كنيتى يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما » واعلم أن تخصيص المطلق من غير الدليل باطل .

﴿ المسألة السادسة ﴾ ذكروا فى تفسير إقامة الصلاة وجوها : أحدها : أن إقامتها عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من أن يقع خلل فى فرائضها وسننها وآدابها ، من أقام العود إذا قومه . وثانيها : أنها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى (والذين هم على صلاتهم يحافظون) وقال (الذين هم على صلاتهم دائمون) من قامت السوق إذا نفقت ، وأقامتها نفاقها ؛ لأنها إذا حوفظ عليها كانت كالشىء النافق الذى تتوجه إليه الرغبات ، واذا أضيعت كانت كالشىء الكاسد الذى لا يرغب فيه وثالثها : انها عبارة عن التجرد لأدائها وأن لا يكون فى مؤديها فتور من قولهم : قام

بالأمر ، وقامت الحرب على ساقها ، وفى ضده : قعد عن الأمر ، وتقاعد عنه إذا تقاعس وتثبط . ورابعها : اقامتها عبارة عن أدائها ، وإنما عبر عن الأداء بالاقامة لأن القيام بعض أركانها كما عبر عنها بالقنوت وبالركوع وبالسجود ، وقالوا : سبح إذا صلى ، لوجود التسبيح فيها ، قال تعالى : (فلولا أنه كان من المسبحين) واعلم أن الأولى حمل الكلام على مايحصل معه من الثناء العظيم ، وذلك لايحصل إلا إذا حملنا الاقامة على إدامة فعلها من غير خلل فى أركانها وشرائطها ؛ ولذلك فان القيم بأرزاق الجند انما يوصف بكونه قيما إذا أعطى الحقوق من دون بخس ونقص ؛ ولهذا يوصف الله تعالى بأنه قائم وقيوم ؛ لأنه يجب دوام وجوده ؛ ولأنه يديم ادرار الرزق على عباده .

﴿ المسألة السابعة ﴾ ذكروا فى لفظ الصلاة فى أصل اللغة وجوها . أحدها : انها الدعاء قال الشاعر :

وقابلها الريح فى دنها وصلى على دنها وارتشم

وثانيها : قال الخارزنجى . اشتقاقها من الصلى ، وهى النار ، من قولهم : صليت العصا إذا قومتها بالصلى ، فالمصلى كأنه يسعى فى تعديل باطنه وظاهره مثل من يحاول تقويم الخشبة بعرضها على النار . وثالثها : ان الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى (تصلى نارا حامية) (سيصلى نارا ذات لهب) وسمى الفرس الثانى من أفراس المسابقة مصليا . ورابعها : قال صاحب الكشاف : الصلاة فعلة من « صلى » كالزكاة من « زكى » وكتبتها بالواو على لفظ المفخم ، وحقيقة صلى حرك الصلوين ، لأن المصلى يفعل ذلك فى ركوعه وسجوده ، وقيل الداعى : مصلى تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد ، وأقول هاهنا بحثان

الأول : ان هذا الاشتقاق الذى ذكره صاحب الكشاف يفضى إلى طعن عظيم فى كون القرآن حجة ، وذلك لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة وأكثرها دورانا على ألسنة المسلمين ، واشتقاقه من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء اشتهارا فيما بين أهل النقل ، ولو جوزنا أن يقال : مسمى الصلاة فى الأصل ماذكره ، ثم أنه خفى واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه إلا الآحاد لكان مثله فى سائر الألفاظ جائزا ، ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ماتتبادر أفهامنا إليه من المعانى فى زماننا هذا ، لاحتمال انها كانت فى زمان الرسول موضوعة لمعان أخر ، وكان مراد الله تعالى منها تلك المعانى ، إلا أن تلك المعانى خفيت فى زماننا واندرست كما وقع مثله فى هذه اللفظة ، فلما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا أن الاشتقاق الذى ذكره مردود باطل

الثانى : الصلاة فى الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها بعضا مفتتحة بالتحريم ، مختتمة بالتحليل ، وهذا الإسم يقع على الفرض والنفل ، لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة ؛ لأنه الذى يقف الفلاح عليه ؛ لأنه عليه السلام لما بين للاعرابى صفة الصلاة المفروضة قال والله لاأزيد عليها ولا أنقص منها ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أفلح إن صدق »

﴿المسألة الثامنة﴾ الرزق فى كلام العرب هو الحظ قال تعالى (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) أى حظكم من هذا الأمر، والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم: الرزق كل شىء يؤكل أو يستعمل، وهو باطل، لأن الله تعالى أمرنا بأن ننفق مما رزقنا فقال (وأنفقوا مما رزقناكم) فلو كان الرزق هو الذى يؤكل لما أمكن انفاقه. وقال آخرون: الرزق هو ما يملك وهو أيضاً باطل، لأن الانسان قد يقول: اللهم ارزقنى ولدا صالحاً أو زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجه، ويقول: اللهم ارزقنى عقلا أعيش به وليس العقل بمملوك، وأيضا البهيمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك. وأما فى عرف الشرع فقد اختلفوا فيه، فقال ابو الحسين البصرى: الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشىء والحظر على غيره أن يمنعه من الانتفاع به، فاذا قلنا: قد رزقنا الله تعالى الأموال، فمعنى ذلك أنه مكننا من الانتفاع بها، واذا سألناه تعالى أن يرزقنا مالا فإنا نقصد بذلك ان يجعلنا بالمال أخص، وإذا سألناه أن يرزق البهيمة فإنا نقصد بذلك أن يجعلها به أخص، وإنما تكون به أخص إذا مكنها من الانتفاع به، ولم يكن لأحد أن يمنعها من الانتفاع به. واعلم أن المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لاجرم قالوا: الحرام لا يكون رزقا. وقال أصحابنا: الحرام قد يكون رزقا، لحجة الأصحاب من وجهين. الأول: أن الرزق فى أصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه، فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا، فوجب أن يكون رزقا له الثانى: أنه تعالى قال (وما من دابه فى الأرض إلا على الله رزقها) وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل إلا من السرقة، فوجب أن يقال: انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئاً. أما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى: أما الكتاب فوجوه. أحدها: قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى، فلو كان الحرام رزقا لوجب أن يستحقوا المدح إذا أنفقوا من الحرام، وذلك باطل بالاتفاق. وثانيها: لو كان الحرام رزقا لجاز أن ينفق الغاصب منه، لقوله تعالى (وأنفقوا مما رزقناكم) وأجمع المسلمون على أنه لا يجوز للغاصب أن ينفق مما أخذه بل يجب عليه رده، فدل على أن الحرم لا يكون رزقا. وثالثها: قوله تعالى (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله أذن لكم) فبين أن من حرم رزق الله فهو مفتر على الله، فثبت أن الحرام لا يكون رزقا، وأما السنة فما رواه أبو الحسين فى كتاب الغرر باسناده عن صفوان بن أمية قال. كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه عمرو بن قرة فقال له يا رسول الله إن الله كتب على الشقوة فلا أرانى أرزق إلا من دفى بكفى فائذن لى فى الغناء من غير فاحشة فقال عليه السلام «لا إذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أى عدو الله لقد رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله أما انك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئاً ضربتك ضربا وجيعا» وأما المعنى فان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام وأمر غيره بمنعه من والانتفاع به، من منع من أخذ الشىء والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه. ألا ترى أنه لا يقال . أن

السلطان قد رزق جنده مالا قد منعهم من أخذه ، وإنما يقال : إنه رزقهم ما مكنهم من أخذه ولا يمنعهم منه ولا أمر بمنعهم منه ، أجاب أصحابنا عن التمسك بالآيات بانه وإن كان الكل من الله ، لكنه كما يقال : ياخالق المحدثات والعرش والكرسى ، ولا يقال : ياخالق الكلاب والخنازير ، وقال (عينا يشرب بها عباد الله) فخص اسم العباد بالمتقين ، وإن كان الكفار أيضاً من العباد ، وكذلك هاهنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف وإن كان الحرام رزقا أيضاً ، وأجابوا عن التمسك بالخبر بأنه حجة لنا ، لأن قوله عليه السلام « فاخترت ماحرم الله عليك من رزقه » صريح فى أن الرزق قد يكون حراما وأجابوا عن المعنى بأن هذه المسألة محض اللغة وهو أن الحرام هل يسمى رزقا أم لا ؟ ولا مجال للدلائل العقلية فى الألفاظ والله أعلم .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ أصل الانفاق اخراج المال من اليد ، ومنه نفق المبيع نفاقا اذا كثر المشترون له ، ونفقت الدابة إذا ماتت أى خرج روحها ، ونافقاء الفأرة لأنها تخرج منها ومنه النفق فى قوله تعالى (أن تبتغى نفقا فى الأرض)

﴿ المسألة العاشرة ﴾ فى قوله (ومما رزقناهم ينفقون) فوائد . أحدها : أدخل من التبعيضية صيانة لهم ، وكفى عن : الاسراف والتبذير المنهى عنه . وثانيها : قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم ، كأنه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به . وثالثها : يدخل فى الانفاق المذكور فى الآية ، الانفاق الواجب ، والانفاق المندوب ، والانفاق الواجب أقسام . أحدها : الزكاة وهى قوله فى آية الكنز (ولا ينفقونها فى سبيل الله) . وثانيها : الانفاق على النفس وعلى من تجب عليه نفقته . وثالثها : الانفاق فى الجهاد . وأما الانفاق المندوب فهو أيضاً انفاق لقوله (وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت) وأراد به الصدقة لقوله بعده (فأصدق وأكن من الصالحين) فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الآية لأن كل ذلك سبب لاستحقاق المدح .

قوله تعالى ﴿ والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ﴾

اعلم أن قوله (الذين يؤمنون بالغيب) عام يتناول كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ، سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى عليهما السلام ، أوما كان مؤمنا بهما ، ودلالة اللفظ العام على بعض مادخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض ، لأن العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية ، وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله (هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب) فذكر بعد ذلك أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول : كعبد الله بن سلام وأمثاله بقوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) لأن فى هذا التخصيص بالذكر مزيد تشريف لهم كما فى قوله تعالى : (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) ثم تخصيص

عبدالله بن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لأمثاله فى الدين ، فهذا هو السبب فى ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ، ثم نقول . أما قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ لانزاع بين أصحابنا وبين المعتزلة فى أن الإيمان إذا عدى بالباء فالمراد منه التصديق ، فاذا قلنا فلان آمن بكذا ، فالمراد أنه صدق به ولا يكون المراد أنه صام وصلى ، فالمراد بالإيمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لابد معه من المعرفة لأن الايمان هاهنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يأمن أن يكن كاذبا فهو إلى الذم أقرب

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد من انزال الوحى وكون القرآن منزلا ، ومنزلا ، ومنزولا به ، أن جبريل عليه السلام سمع فى السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به ، وهذا كما يقال : نزلت رسالة الأمير من القصر ، والرسالة لاتنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من علو فينزل ويؤدى فى سفل ، وقوله الآمير لايفارق ذاته ، ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدى بلفظ نفسه ، ويقال فلان ينقل الكلام إذا سمع فى موضع وأداه فى موضع آخر. فان قيل كيف سمع جبريل كلام الله تعالى ، وكلامه ليس من الحروف والأصوات عندكم ؟ قلنا : يحتمل أن يخلق الله تعالى له سمعا لكلامه ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ، ويجوز أن يكون الله خلق فى اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ، ويجوز أن يخلق الله أصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص فى جسم مخصوص فيتلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بأنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) هذا الإيمان واجب ، لأنه قال فى آخره (وأولئك هم المفلحون) فثبت أن من لم يكن له هذا الايمان وجب أن لا يكون مفلحا ، وإذا ثبت أنه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل ، لأن المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجبه الله عليه علما وعملا إلا إذا علمه على سبيل التفصيل ، لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به ، الا أن تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية ، فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة ، وأما قوله (وما أنزل من قبلك) فالمراد به ما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد ، والايمان به واجب على الجملة ، لأن الله تعالى ماتعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل ، بل ان عرفنا شيئاً من تفاصيله فهناك يجب علينا الإيمان بتلك التفاصيل ، وأما قوله (وبالآخرة هم يوقنون) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الآخرة صفة الدار الآخرة ، وسميت بذلك لأنها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لأنها أدنى من الآخرة

﴿ المسألة الثانيه ﴾ اليقين هو العلم بالشىء بعد أن كان صاحبه شاكا فيه ، فلذلك لا يقول القائل : تيقنت وجود نفسى ، وتيقنت أن السماء فوقى لما أن العلم به غير مستدرك ، ويقال ذلك فى العلم

أُولٰئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

الحادث بالأمور سواء كان ذلك العلم ضروريا أو استدلاليا ، فيقول القائل : تيقنت ما أردته بهذا الكلام وإن كان قد علم مراده بالإضطرار ، ويقول تيقنت أن الإله واحد وإن كان قد علمه بالاكتساب ؛ ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يتيقن الأشياء

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أن الله تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ، ومعلوم أنه لا يمدح المرء بأن يتيقن وجود الآخرة فقط ، بل لا يستحق المدح إلا إذا تيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وإدخال المؤمنين الجنة ، والكافرين النار . روى عنه عليه السلام أنه قال « ياعجبا كل العجب من الشاك فى الله وهو يرى خلقه ، وعجبا ممن يعرف النشأة الأولى ثم ينكر النشأة الآخرة ، وعجبا ممن ينكر البعث والنشور وهو فى كل يوم وليلة يموت ويحيا — يعنى النوم واليقظة — وعجبا ممن يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسعى لدار الغرور ، وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم أن أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة »

قوله تعالى ﴿ أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ﴾ اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة . أحدها : أن ينوى الابتداء (بالذين يؤمنون بالغيب) وذلك لأنه لما قيل (هدى للمتقين) فخص المتقين بأن الكتاب هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول : ما السبب فى اختصاص المتقين بذلك ؟ فوقع قوله (الذين يؤمنون بالغيب) إلى قوله (وأولئك هم المفلحون) جوابا عن هذا السؤال ، كأنه قيل : الذى يكون مشتغلا بالإيمان وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لابد وأن يكون على هدى من ربه . وثانيها : أن لا ينوى الابتداء به بل يجعله تابعاً (للمتقين) ثم يقع الابتداء من قوله (أولئك على هدى من ربهم) كأنه قيل أى سبب فى أن صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى ؟ فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح آجلا . وثالثها : أن يجعل الموصول الأول صفة (المتقين) ويرفع الثانى على الابتداء و (أولئك) خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضاً بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون أنهم عل الهدى وطامعون أنهم ينالون الفلاح عند الله تعالى

﴿ المسألة الثانية ﴾ معنى الاستعلاء فى قوله (على هدى) بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشىء وركبه ونظيره « فلان على الحق ، أو على الباطل » وقد صرحوا به فى قولهم « جعل الغوايه مركبا ، وامتطى الجهل » وتحقيق القول فى كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل ، لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويحرسه

عن المطاعن والشبه فكأنه تعالى ومدحهم بالإيمان بما أنزل عليه أولا ، مدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا ، وذلك واجب على المكلف ، لأنه إذا كان متشدداً فى الدين خائفا وجلا فلا بد من أن يحاسب نفسه فى علمه وعمله ، ويتأمل حاله فيهما فإذا حرس نفسه عن الاخلال كان ممدوحا بأنه على هدى وبصيرة ، وإنما نكر (هدى) ليفيد ضربا مبهما لا يبالغ كنهه ولا يقدر قدره كما يقال لو أبصرت فلانا لأبصرت رجلا . قال عون بن عبد الله : الهدى من الله كثير ، ولا يبصره إلا بصير ، ولا يعمل به إلا يسير . ألا ترى أن نجوم السماء يبصرها البصراء ، ولا يهتدى بها إلا العلماء

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى تكرير (أولئك) تنبيه على أنهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضا ، فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين . فإن قيل : فلم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله (أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) قلنا : قد اختلف الخبران هنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمت فإنهما متفقان لأن التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شىء واحد ، وكانت الجملة الثانية مقررة لما فى الأولى فهى من العطف بمعزل

﴿ المسألة الرابعة ﴾ (هم) فصل وله فائدتان . إحداهما : الدلالة على أن الوارد بعده خبر لاصفة وثانيتهما : حصر الخبر فى المبتدأ ، فإنك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد أن الضاحكية لاتحصل إلا فى الانسان ، أما لو قلت : الانسان هو الضاحك فهذا يفيد أن الضاحكية لاتحصل إلا فى الانسان

﴿ المسألة الخامسة ﴾ معنى التعريف فى (المفلحون) الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم يفلحون فى الآخرة كما إذا بلغك أن إنسانا قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو ؟ فقيل زيد التائب ، أى هو الذى أخبرت بتوبته ، أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحون فهم هم ، كما تقول لصاحبك : هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ؟ إن زيداً هو هو

﴿ المسألة السادسة ﴾ المفلح الظافر بالمطلوب كأنه الذى انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه ، والمفلج بالجيم مثله ، والتركيب دال على معنى الشق والفتح ، ولهذا سمى الزراع فلاحا ، ومشقوق الشفة السفلى أفلح ، وفى المثل « الحديد بالحديد يفلح » وتحقيقه أن الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذى هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الإجلال والإعظام ، لأن ذلك هو الثواب المطلوب للعبادات

﴿ المسألة السابعة ﴾ هذه الآيات يتمسك الوعيدية بها من وجه ، والمرجئة من وجه آخر . أما الوعيدية فمن وجهين . الاول . أن قوله (وأولئك هم المفلحون) يقتضى الحصر ، فوجب فيمن أخل بالصلاة والزكاة أن لا يكون مفلحا ، وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلاة

والزكاة . الثانى : أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم أن تكون علة الفلاح هى فعل الإيمان والصلاة والزكاة ، فمن أخل بهذه الأشياء لم يحصل له علة الفلاح ، فوجب أن لايحصل الفلاح . أما المرجئة فقد احتجوا بأن الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة فى هذه الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأشياء مفلحا وإن زنى وسرق وشرب الخمر ، وإذا ثبت فى هذه الطائفة تحقق العفو ثبت فى غيرهم ضرورة ، إذ لاقائل بالفرق . والجواب : أن كل واحد من الاحتجاجين معارض بالآخر فيتساقطان ، ثم الجواب عن قول الوعيدية : أن قوله (وأولئك هم المفلحون) يدل على أنهم الكاملون فى الفلاح ، فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل فى الفلاح ، ونحن نقول بموجبه ، فانه كيف يكون كاملا فى الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب ، بل يجوز له أن يكون خائفا منه ، وعن الثانى : أن نفى السبب الواحد لا يقتضى نفى المسبب ، فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله تعالى . والجواب عن قول المرجئة : أن وصفهم بالتقوى يكفى فى نيل الثواب لأنه يتضمن اتقاء المعاصى ، واتقاء ترك الواجبات والله اعلم

قوله تعالى ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون ﴾

اعلم أن فى الآية مسائل نحوية ، ومسائل أصولية ، ونحن نأتى عليها إن شاء الله تعالى . أما قوله (إن) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن (إن) حرف والحرف لاأصل له فى العمل ، لكن هذا الحرف أشبه الفعل صورة ومعنى ، وتلك المشابهة تقتضى كونها عاملة ، وفيه مقدمات (المقدمة الأولى) فى بيان المشابهة ، واعلم ان هذه المشابهة حاصلة فى اللفظ والمعنى ، أما فى اللقظ فلأنها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها ولزمت الأسماء كالأفعال ، ويدخلها نون الوقاية نحو إننى وكأننى ، كما يدخل على الفعل نحو : أعطانى وأكرمنى ، وأما المعنى فلأنها تفيد حصول معنى فى الاسم وهو تأكد موصوفيته بالخبر ، كأنك إذا قلت : قام زيد ، فقولك قام أفاد حصول معنى فى الاسم (المقدمة الثانية) أنها لما أشبهت الأفعال وجب أن تشبهها فى العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران (المقدمة الثالثة) فى أنها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر ؟ وتقريره أن يقال : إنها لما صارت عاملة فاما أن ترفع المبتدأ والخبر معاً ، أو تنصبهما معاً ، أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر وبالعكس ، والأول باطل ؛ لأن المبتدأ والخبر كانا قبل دخول (إن) عليهما مرفوعين ، فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له أثر البتة ، ولأنها أعطيت عمل الفعل ، والفعل لايرفع الإسمين فلا معنى للاشتراك والفرع لايكون أقوى من الأصل ، والقسم الثانى أيضاً باطل ؛ لأن هذا أيضاً مخالف لعمل الفعل ،

لأن الفعل لا ينصب شيئا مع خلوه عما يرفعه . والقسم الثالث أيضاً باطل ، لأنه يؤدى إلى التسوية بين الأصل والفرع ، فان الفعل يكون عمله فى الفاعل أولا بالرفع ثم فى المفعول بالنصب ، فلو جعل الحرف ههنا كذلك لحصلت التسوية بين الأصل والفرع . ولما بطلت الأقسام الثلاثة تعين القسم الرابع : وهو أنها تنصب الاسم وترفع الخبر ، وهذا مما ينبه على أن هذه الحروف دخيلة فى العمل لا أصلية ، لأن تقديم المنصوب على المرفوع فى باب الفعل عدول عن الأصل فذلك يدل ههنا على أن العمل لهذه الحروف ليس بثابت بطريق الأصالة بل بطريق عارض .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال البصريون : هذا الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر ، وقال الكوفيون لا أثر له فى رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعا به قبل ذلك . حجة البصريين : أن هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه ، والفعل له تأثير فى الرفع والنصب ، فهذه الحروف يجب أن تكون كذلك . وحجة الكوفيين من وجهين . الأول : أن معنى الخبرية باق فى خبر المبتدأ وهو أولى باقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة ، وإذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه بهذه الحروف ، فهذه مقدمات ثلاثة . إحداها : قولنا : الخبرية باقية ، وذلك ظاهر ، لأن المراد من الخبرية كون الخبر مسنداً إلى المبتدأ ، وبعد دخول حرف « إن » عليه فذاك الاسناد باق . وثانيها : قولنا : الخبرية ههنا مقتضية للرفع : وذلك لأن الخبرية كانت قبل دخول « إن » مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءاً من المقتضى . لأن العدم لا يصلح أن يكون جزء العلة ، فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع ، لأن المقتضى بتمامه لو حصل ولم يؤثر لكان ذلك لمانع وهو خلاف الأصل . وثالثها : قولنا : الخبرية أولى بالاقتضاء ، وبيانه من وجهين . الاول : أن كونه خبراً وصف حقيقى قائم بذاته ، وذلك الحرف أجنبى مباين عنه وكما أنه مباين عنه فغير مجاور له لان الاسم يتخللهما . الثانى : أن الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مسندا إلى الغير ، أما الحرف فإنه لا يشابه الفعل فى وصف حقيقى معنوى ، فانه ليس فيه إسناد ، فكانت مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل ، فاذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفع لاجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهته للفعل ورابعها : لما كانت الخبريه أقوى فى اقتضاء الرفع استحال كون هذا الحرف رافعاً ، لان الخبريه بالنسبة إلى هذا الحرف أولى ، وإذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف ، فبعد وجود هذا الحرف لو أسند هذا الحكم إليه لكان ذلك تحصيلا للحاصل ، وهو محال . الوجه الثانى : أن سيبويه وافق على أن الحرف غير أصل فى العمل فيكون إعماله على خلاف الدليل ، وما ثبت على خلاف الدليل يقدر بقدر الضرورة ، والضرورة تندفع باعمالها فى الاسم ، فوجب أن لا يعملها فى الخبر

﴿ المسألة الثالثة ﴾ روى الانبارى أن الكندى المتفلسف ركب إلى المبرد وقال : إنى أجد

فى كلام العرب حشوا ، أجد العرب تقول : عبد الله قائم ، ثم تقول إن عبد الله قائم ، ثم تقول إن عبد الله لقائم ، فقال المبرد : بل المعانى مختلفة لاختلاف الألفاظ ، فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه ، وقولهم إن عبدالله قائم جواب عن سوال سائل ، وقولهم إن عبدالله لقائم جواب عن إنكار منكر لقيامه . واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها إنما تذكر جوابا لسؤال السائل بأن قال انا رأيناهم قد ألزموها الجملة من المبتدأ والخبر إذا كان جوابا للقسم نحو والله إن زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله (ويسئلونك عن ذى القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا إنا مكنا له فى الأرض) وقوله فى أول السورة (نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم) وقوله (فإن عصوك فقل إنى برىء مما تعملون) وقوله (قل إنى نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله) وقوله (وقل إنى أنا النذير المبين) وأشباه ذلك مما يعلم أنه يدل على أمر النبى صلى الله عليه وسلم بان يجيب به الكفار فى بعض ماجادلوا ونظروا فيه ، وعليه قوله (فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين) وقوله (وقال موسى يافرعون إنى رسول من رب العالمين) وفى قصة السحرة (إنا إلى ربنا منقلبون) إذ من الظاهر أنه جواب فرعون عن قوله (آمنتم له قبل أن آذن لكم) وقال عبدالقاهر: والتحقيق أنها للتأكيد وإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن فى خلافه لم يحتج هناك إلى « إن » وإنما يحتاج إليها إذا كان السامع ظن الخلاف ، ولذلك تراها تزداد حسنا إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله كقول أبى نواس :

عليك باليأس من الناس　　　إن غنى نفسك فى الياس

وإنما حسن موقعها لأن الغالب أن الناس لايحملون أنفسهم على اليأس . وأما جعلها مع اللام جوابا للمنكر فى قولك « إن زيداً لقائم » فجيد لأنه إذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة إلى التأكيد أشد ، وكما يحتمل أن يكون الانكار من السامع احتمل أيضاً أن يكون من الحاضرين . واعلم أنها قد تجىء إذا ظن المتكلم فى الذى وجد أنه لايوجد مثل قولك : إنه كان منى إليه إحسان فعاملنى بالسوء ، فكأنك ترد على نفسك ظنك الذى ظننت وتبين الخطأ فى الذى توهمت ، وعليه قوله تعالى حكاية عن أم مريم (قالت رب إنى وضعتها أنثى والله اعلم بما وضعت) وكذلك قول نوح عليه السلام (قال رب إن قومى كذبون)

أما قوله تعالى (الذين كفروا) ففيه مسائل :

« المسألة الأولى » اعلم أنه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر ، وتحقيق القول فيه أن كل ما ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم أنه ذهب إليه وقال به فإما أن يعرف صحة ذلك النقل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد . أما القسم الأول . وهو الذى عرف بالضرورة مجىء الرسول عليه السلام به فمن صدقه فى كل ذلك فهو مؤمن ، ومن لم يصدقه فى ذلك ، فاما بأن لايصدقه فى جميعها أوبأن لايصدقه فى البعض دون البعض ، فذلك هو الكافر ، فاذن الكفر عدم تصديق

الرسول فى شيء مما علم بالضرورة مجيئه به ، ومثاله من أنكر وجود الصانع ، أو كونه عالما قادراً مختارا أو كونه واحدا أو كونه منزها عن النقائص والآفات ، أو أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أوصحة القرآن الكريم أو أنكر الشرائع التى علمنا بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمة الربا والخمر ، فذلك يكون كافرا ؛ لأنه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة أنه من دينه . فأما الذى يعرف بالدليل أنه من دينه مثل كونه عالما بالعلم أو لذاته وأنه مرئى أو غير مرئى ، وأنه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل بالتواتر القاطع لعذر مجيئه عليه السلام بأحد القولين دون الثانى ، بل إنما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثانى بالاستدلال ، فلا جرم لم يكن إنكاره ولا الاقرار به داخلا فى ماهية الإيمان فلا يكون موجبا للكفر ، والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزء ماهية الإيمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يعرف أنه هل يعرف الحق فى تلك المسألة ، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر قوله فى تلك المسألة بين جميع الأمة ، ولنقل ذلك على سبيل التواتر ، فلما لم ينقل ذلك دل على أنه عليه السلام ما وقف الإيمان عليها ، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الإيمان ، ولا انكارها موجبا للكفر ، ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة ولا نكفر أرباب التأويل . وأما الذى لا سبيل إليه إلا برواية الآحاد فظاهر أنه لا يمكن توقف الكفر والإيمان عليه . فهذا قولنا فى حقيقة الكفر . فان قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار وأمثالهما فانه كفر مع أن ذلك شيء آخر سوى ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة مجيئه به ، قلنا هذه الأشياء فى الحقيقة ليست كفرا لأن التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه ، ومن عادة الشرع أنه لا يبنى الحكم فى امثال هذه الأمور على نفس المعنى ، لأنه لا سبيل إلى الاطلاع ، بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مداراً للاحكام الشرعية ، وليس الغيار وشد الزنار من هذا الباب ، فان الظاهر أن من يصدق الرسول عليه السلام فإنه لا يأتى بهذه الأفعال ، فحيث أتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الأحكام عليها ، لا أنها فى أنفسها كفر ، فهذا هو الكلام الملخص فى هذا الباب والله اعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (إن الذين كفروا) إخبار عن كفرهم بصيغة الماضى والاخبار عن الشيء بصيغة الماضى يقتضى كون المخبر عنه متقدما على ذلك الاخبار ، اذا عرفت هذا فنقول : احتجت المعتزلة بكل ما أخبر الله عن شيء ماض مثل قوله (إن الذين كفروا) أو (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ، إنا أنزلناه فى ليلة القدر ، إنا أرسلنا نوحا) على أن كلام الله محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات أو كان شيئاً آخر . قالوا لان الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقا إلا إذا كا مسبوقا بالمخبر عنه ، والقديم يستحيل أن يكون مسبوقا بالغير فهذا الخبر يستحيل أن يكون قديما فيجب أن يكون محدثا ، أجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين . الاول : أن

الله تعالى كان فى الأزل عالما بأن العالم سيوجد ، فلما أوجده انقلب العلم بأنه سيوجد فى المستقبل علما بأنه قد حدث فى الماضى ولم يلزم حدوث علم الله تعالى ، فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : ان خبر الله تعالى فى الأزل كان خبرا بأنهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن أنهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى . الثانى أن الله تعالى قال (لتدخلن المسجد الحرام) فلما دخلوا المسجد لا بد وأن ينقلب ذلك الخبر إلى أنهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الأول ، فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز فى مسئلتنا مثله ؟ أجاب المستدل أولا عن السؤال الأول فقال : عند أبى الحسين البصرى وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات ، وكيف لا والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقى حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لا علما ، وإذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم ، وعلى هذا سقطت هذه المعارضة . وعن الثانى : أن خبر الله تعالى وكلامه أصوات مخصوصة ، فقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام) معناه أن الله تعالى تكلم بهذا الكلام فى الوقت المتقدم على دخول المسجد لا أنه تكلم به بعد دخول المسجد ، فنظيره فى مسئلتنا أن يقال إن قوله (إن الذين كفروا) تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله إلا أنه متى قيل ذلك كان اعترافا بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصلا فى الأزل وهذا هو المقصود ، أجاب القائلون بالقدم بأنا لو قلنا إن العلم يتغير بتغير المعلوم لكنا إما أن نقول بأن العالم سيوجد كان حاصلا فى الأزل أو ما كان ، فان لم يكن حاصلا فى الأزل كان ذلك تصريحا بالجهل . وذلك كفر ، وإن قلنا إنه كان حاصلا فزواله يقتضى زوال القديم ، وذلك سد باب إثبات حدوث العالم والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (إن الذين كفروا) صيغة للجمع مع لام التعريف وهى للاستغراق بظاهره ثم إنه لا نزاع فى أنه ليس المراد منها هذا الظاهر ، لأن كثيراً من الكفار أسلموا فعلمنا أن الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص ، إما لأجل أن القرينة الدالة على أن المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبيس وظهور المقصود ، ومثاله ما إذا كان للانسان فى البلد جمع مخصوص من الاعداء ، فاذا قال « إن الناس يؤذوننى » فهم كل أحد أن مراده من الناس ذلك الجمع على التعيين ، وإما لاجل أن التكلم بالعام لارادة الخاص جائز وان لم يكن البيان مقرونا به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب ، وإذا ثبت ذلك ظهر أنه لا يمكن التمسك بشىء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال أن المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلا جرم حسن ذلك ، وأقصى ما فى الباب أن يقال : لو وجدت هذه القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا أنها ما وجدت إلا أن هذا الكلام ضعيف ، لان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من أضعف الامارات المفيدة للظن فضلا عن القطع ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد فى نهاية الضعف والله أعلم ومن المعتزلة من

احتال فى دفع ذلك فقال إن قوله : إن الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله : إن الذين كفروا يؤمنون ، وقوله : إن الذين كفروا يؤمنون لا يصدق إلا اذا آمن كل واحد منهم ، فاذا ثبت أنه فى جانب الثبوت يقتضى العموم وجب أن لا يتوقف فى جانب النفى على العموم بل يكفى فى صدقه أن لا يصدر الايمان عن واحد منهم ؛ لأنه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت أن ذلك الجمع لم يصدر منهم الايمان ، فثبت أن قوله : ان الذين كفروا لا يؤمنون يكفى فى إجرائه على ظاهره أن لا يؤمن واحد منهم فكيف إذا لم يؤمن الكثير منهم والجواب : أن قوله (إن الذين كفروا) صيغة الجمع وقوله (لا يؤمنون) أيضاً صيغة جمع والجمع إذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فمعناه أن كل واحد منهم لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلف أهل التفسير فى المراد هٰهنا بقوله (الذين كفروا) فقال قائلون : إنهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله تعالى بأنهم يكتمون الحق وهم يعلمون ، وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما ، وقال آخرون : بل المراد قوم من المشركين ، كأبى لهب وأبى جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم ، وهم الذين جحدوا بعد البينة ، وأنكروا بعد المعرفة ونظيره ما قال الله تعالى (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه) وكان عليه السلام حريصا على أن يؤمن قومه جميعا حيث قال الله تعالى له (فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا) وقال (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) ثم إنه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام أنهم لا يؤمنون ليقطع طمعه عنهم ولا يتأذى بسبب ذلك ، فان اليأس إحدى الراحتين

أما قوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذهم لا يؤمنون) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف (سواء) اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) (فى أربعة أيام سواء للسائلين) بمعنى مستوية ، فكأنه قيل إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى ارتفاع سواء قولان . أحدهما : أن ارتفاعه على أنه خبر لان و(أنذرتهم أم لم تنذرهم) فى موضع الرفع به على الفاعلية ، كأنه قيل . إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه كما تقول : إن زيدا مختصم أخوه وابن عمه . الثانى : أن تكون أنذرتهم أم لم تنذرهم فى موضع الابتداء وسواء خبره مقدما بمعنى سواء عليهم إنذارك وعدمه والجملة خبر لأن ، واعلم أن الوجه الثانى أولى ؛ لأن « سواء » اسم ، وتنزيله بمنزلة الفعل يكون تركا للظاهر من غير ضرورة وأنه لا يجوز ، وإذا ثبت هذا فنقول : من المعلوم أن المراد وصف الإنذار وعدم الانذار بالاستواء ، فوجب أن يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما . وذلك يدل على أن تقديم الخبر على المبتدأ جائز ، ونظيره قوله تعالى (سواء محياهم ومماتهم) وروى سيبويه قولهم « تميمى أنا »

« ومشنوء من يشنؤك » أما الكوفيون فانهم لايجوزونه واحتجوا عليه من وجهين . الأول : المبتدأ ذات ، والخبر صفة ، والذات قبل الصفة بالاستحقاق ، فوجب أن يكون قبلها فى اللفظ قياسا على توابع الاعراب والجامع التبعية المعنوية . الثانى : أن الخبر لابد وأن يتضمن الضمير ، فلو قدم الخبر على المبتدأ لوجد الضمير قبل الذكر ، وأنه غير جائز ، لأن الضمير هو اللفظ الذى أشير به إلى أمر معلوم ، فقبل العلم به امتنعت الاشاراة إليه ، فكان الاضمار قبل الذكر محالا ، أجاب البصريون على الأول بأن ماذكرتم يقتضى أن يكون تقدم المبتدأ أولى ، لاأن يكون واجبا وعن الثانى : أن الإضمار قبل الذكر واقع فى كلام العرب ، كقولهم « فى بيته يؤتى الحكم » قال تعالى (فأوجس فى نفسه خيفة موسى) وقال زهير :

من يلق يوما على علاته هرما   يلق السماحة منه والندى خلقا

والله اعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اتفقوا على أن الفعل لايخبر عنه ، لأن من قال : خرج ضرب لم يكن آتيا بكلام منتظم ، ومنهم من قدح فيه بوجوه . أحدها : أن قوله (ءأنذرتهم أم لم تنذرهم) فعل وقد أخبر عنه بقوله (سواء عليهم) ونظيره قوله (ثم بدا لهم من بعد مارأوا الآيات ليسجننه حتى حين) فاعل « بدا » هو « ليسجننه » وثانيها : أن المخبرعنه بانه فعل لابدوأن يكون فعلا ، فالفعل قد أخبر عنه بأنه فعل فإن قيل : المخبر عنه بأنه فعل هو تلك الكلمة ، وتلك الكلمة اسم قلنا فعلى هذا : المخبر عنه بأنه فعل إذا لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذبا ، والتحقيق أن المخبر عنه بأنه فعل إما أن يكون اسما أولا يكون ، فإن كان الأول كان هذا الخبر كذبا ، لأن الاسم لايكون فعلا ، وإن كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه وثالثها : أنا إذا قلنا : الفعل لايخبر عنه فقد أخبرنا عنه بأنه لايخبر عنه ، والمخبر عنه بهذا الخبر لو كان اسما لزم أنا قدأخبرنا عن الاسم بأنه لايخبر عنه ، وهذا خطأ وإن كان فعلا صار الفعل مخبرا عنه ثم قال هؤلاء : لما ثبت أنه لاامتناع فى الإخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة إلى ترك الظاهر . أما جمهورالنحويين فقد أطبقوا على أنه لايجوز الاخبار عن الفعل ، فلا جرم كان التقدير : سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك ، فإن قيل العدول عن الحقيقة إلى المجاز لابد وأن يكون لفائدة زائدة إما فى المعنى أو فى اللفظ فما تلك الفائدة ههنا ؟ قلنا : قوله (سواء عليهم ءأنذتهم أم لم تنذرهم) معناه سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لهم بعد ذلك لأن القوم كانوا قد بلغوا فى الاصرار واللجاج والاعراض عن الآيات والدلائل إلى حالة مابقى فيهم البتة رجاء القبول بوجه . وقبل ذلك ما كانوا كذلك ، ولو قال سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لما أفاد أن هذا المعنى إنما حصل فى هذا الوقت دون ماقبله ، ولما قال (ءأنذرتهم أم لم تنذرهم) أفاد أن هذه الحالة إنما حصلت فى هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم ، وقد بينا أن المقصود من هذه الآية ذلك

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال صاحب الكشاف : « الهمزة » و « أم » مجردتان لمعنى الاستفهام وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأسا ، قال سيبويه : جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء كقوله : اللهم اغفر لنا أيتها العصابة ، يعني أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام ، كما أن ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ في قوله (ءأنذرتهم) ست قراءات : إما بهمزتين محققتين بينهما ألف ، أولا ألف بينهما ، أو بأن تكون الهمزة الأولى قوية والثانية بين بين بينهما ألف ، أولا ألف بينهما وبحذف حرف الاستفهام ، وبحذفه وإلقاء حركته على الساكن قبله كما قرىء « قد افلح » فان قيل : فما تقول فيمن يقلب الثانية ألفا ؟ قال صاحب الكشاف : هو لاحن خارج عن كلام العرب

﴿ المسألة السادسة ﴾ الانذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي ، وانما ذكر الانذار دون البشارة لأن تأثير الانذار في الفعل والترك أقوى من تاثير البشارة ؛ لأن اشتغال الانسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بجلب المنفعة ، وهذا الموضع موضع المبالغة وكان ذكر الانذار أولى . أما قوله (لا يؤمنون) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف : هذه إما أن تكون جملة مؤكدة للجملة قبلها أو خبراً « لان » والجملة قبلها اعتراض

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أهل السنة بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله (لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون) وقوله (ذرني ومن خلقت وحيدا) إلى قوله (سأرهقه صعودا) وقوله (تبت يدا أبي لهب) على تكليف ما لا يطاق ، وتقريره أنه تعالى أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط ، فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا ، والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم إما الجهل وإما الحاجة ، وهما محالان على الله ، والمفضي إلى المحال محال ، فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال ، وقد يذكر هذا في صورة العلم ، هو أنه تعالى لما علم منه أنه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا ، وذلك محال ومستلزم المحال محال . فالأمر واقع بالمحال . ونذكر هذا على وجه ثالث : وهو أن وجود الايمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم الايمان ؛ لأنه إنما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم . والعلم بعدم الايمان إنما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان ، فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم أن يجتمع في الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال ، فالأمر بالايمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الايمان أمر بالجمع بين الضدين ، بل أمر بالجمع بين العدم والوجود ، وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع : وهو أنه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بالايمان ألبتة ، والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ، ومما أخبر عنه أنهم لا يؤمنون قط ، فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط ، وهذا تكليف بالجمع بين النفي

والاثبات ، ونذكر هذا على وجه خامس : وهو أنه تعالى عاب الكفار على أنهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه فى قوله (يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل) فثبت أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله تعالى عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله تعالى ، وذلك منهى عنه . ثم ههنا أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الايمان منهم تكون قصدا إلى تبديل كلام الله ، وذلك منهى عنه ، وترك محاولة الايمان يكون أيضا مخالفة لأمر الله تعالى ، فيكون الذم حاصلا على الترك والفعل ، فهذه هى الوجوه المذكورة فى هذا الموضع ، وهذا هو الكلام الهادم لأصول الاعتزال . ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه فى دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم ، ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا على دفعه فما أتوا بشيء مقنع ، وأنا أذكر أقصى ما ذكروه بعون الله تعالى وتوفيقه : قالت المعتزلة : لنا فى هذه الآية مقامان : المقام الأول : بيان أنه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان ، والمقام الثانى : بيان الجواب العقلى على سبيل التفصيل ، أما المقام الأول فقالوا : الذى يدل عليه وجوه: أحدها : أن القرآن مملوء من الآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الايمان قال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) وهو إنكار بلفظ الاستفهام ومعلوم أن رجلا لو حبس آخر فى بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف فى حوائجى كان ذلك منه مستقبحا وكذا قوله (وماذا عليهم لو آمنو) وقوله لإبليس (ما منعك أن تسجد) وقول موسى لأخيه (ما منعك إذ رأيتهم ضلوا) وقوله (فما لهم لا يؤمنون) (فما لهم عن التذكرة معرضين) (عفا الله عنك لم أذنت لهم) (لم تحرم ما أحل الله لك) قال الصاحب ابن عباد فى فصل له فى هذا الباب : كيف يأمره بالايمان وقد منعه عنه ؟ وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه ، وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول أنى تصرفون ؟ ويخلق فيهم الافك ثم يقول أنى تؤفكون ؟ وأنشأ فيهم الكفر ثم يقوم لم تكفرون ؟ وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدهم عن السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الايمان ثم قال (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشد ثم قال (فأين تذهبون) وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال (فما لهم عن التذكرة معرضين) . وثانيها : أن الله تعالى قال (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فلما بين أنه ما أبقى لهم عذرا إلا وقد أزاله عنهم ، فلو كان علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعا لهم عن الايمان لكان ذلك من أعظم الاعذار وأقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مانع . وثالثها : أنه تعالى حكى عن الكفار فى سورة « حم السجدة » أنهم قالوا : قلوبنا فى أكنة مما تدعونا إليه وفى آذاننا وقر ، وإنما ذكر الله تعالى ذلك ذما لهم فى هذا القول ، فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين

فى ذاك فلم ذمهم عليه ؟ ورابعها : أنه تعالى أنزل قوله (إن الذين كفروا — إلى آخره) ذمالهم وزجرا عن الكفر وتقبيحا لفعلهم ، فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة ، بل كانوا معذورين كما يكون الأعمى معذورا فى أن لا يمشى . وخامسها : القرآن إنما أنزل ليكون حجة لله ولرسوله عليهم ، لا أن يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله ، فلو كان العلم والخبر مانعا لكان لهم أن يقولوا : إذا علمت الكفر وأخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا ، فلم تطلب المحال منا ولم تأمرنا بالمحال ؟ ومعلوم أن هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت أن العلم والخبر يمنع وسادسها : قوله تعالى (نعم المولى ونعم النصير) ولو كان مع قيام المانع عن الايمان كلف به لما كان نعم المولى ، بل كان بئس المولى ومعلوم أن ذلك كفر ، قالوا : فثبت بهذه الوجوه أنه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة ، فوجب القطع بأن علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعاً عن الايمان . المقام الثانى قالوا إن الذى يدل على أن العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه . أحدها : أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا على شىء ؛ لأن الذى علم وقوعه يكون واجب الوقوع ، والذى علم عدم وقوعه يكون ممتنع الوقوع ، والواجب لا قدرة له عليه ؛ لأنه إذا كان واجب الوقوع ، لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع ، والذى يكون كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر ، وأما الممتنع فلا قدرة عليه ، فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرا على شىء أصلا ، وذلك كفر بالاتفاق فثبت أن العلم بعدم الشىء لا يمنع من إمكان وجوده . وثانيها : أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه ، فان كان ممكنا علمه ممكنا وإن كان واجبا علمه واجبا ، ولا شك أن الايمان والكفر بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود ، فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا فى المعلوم ، وقد بينا أنه محال . وثالثها : لو كان الخبر والعلم مانعا لما كان العبد قادرا على شىء أصلا ؛ لأن الذى علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع ، والواجب لا قدرة عليه ؛ والذى علم عدمه كان ممتنع الوقوع ، والممتنع لا قدرة عليه ، فوجب أن لا يكون العبد قادرا على شىء أصلا ، فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات الجمادات ، والحركات الاضطرارية للحيوانات ، لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك ، فان رمى إنسان إنسانا بالآجرة حتى شجه فانا نذم الرامى ولا نذم الآجرة ، وندرك بالبديهة تفرقة بين ما إذا سقطت الآجرة عليه ، وبين ما إذا لكمه إنسان بالاختيار : ولذلك فان العقلاء ببداءة عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسىء ، ويلتمسون ويأمرون ويعاتبون ويقولون لم فعلت ولم تركت ؟ فدل على أن العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك . ورابعها : لو كان العلم بالعدم مانعا للوجود لكان أمر الله تعالى للكافر بالايمان أمرا باعدام علمه ، وكما أنه لا يليق به أن يأمر عباده بأن يعدموه فكذلك لا يليق به أن يأمرهم ، بأن يعدموا علمه ؛ لأن إعدام ذات الله وصفاته غير معقول ، والأمر به سفه وعبث ، فدل على أن العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود . وخامسها : أن الايمان فى نفسه من قبيل الممكنات الجائزات

نظرا إلى ذاته وعينه ، فوجب أن يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات ، إذا لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلا ، وهو محال ، وإذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التى لا يمتنع وجودها وعدمها البتة ، فلو صار بسبب العلم واجبا لزم أن يجتمع على الشىء الواحد كونه من الممكنات ، وكونه ليس من الممكنات وذلك محال . وسادسها : ان الأمر بالمحال سفه وعبث ، فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده أيضاً بكل انواع السفه ، فما كان يمتنع وروده باظهار المعجزة على يد الكاذبين ولا إنزال الأكاذيب والأباطيل ، وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الأنبياء ولا بصحة القرآن ، بل يجوز أن يكون كله كذبا وسفها ، ولما بطل ذلك علمنا أن العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الإيمان لا يمنع من الإيمان . وسابعها : أنه لو جاز ورود الأمر بالمحال فى هذه الصورة لجاز ورود أمر الأعمى بنقط المصاحف ، والمزمن بالطيران فى الهواء ، وأن يقال لمن قيد يداه ورجلاه وألقى من شاهق جبل : لم لا تطير إلى فوق ؟ ولما لم يجز شىء من ذلك فى العقول علمنا أنه لا يجوز الأمر بالمحال ، فثبت أن العلم بالعدم لا يمنع من الوجود . وثامنها : لو جاز ورود الأمر بذلك لجاز بعثة الأنبياء إلى الجمادات وإنزال الكتب عليها ، وإنزال الملائكة لتبليغ التكاليف إليها حالا بعد حال ، ومعلوم أن ذلك سخرية وتلاعب بالدين . وتاسعها : أن العلم بوجود الشىء لو اقتضى وجوبه لأغنى العلم عن القدرة والارادة ، فوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا مريدا مختارا ، وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب . وعاشرها : الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم يوجد ، قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وقال (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقال (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) وأى حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال (المقام الثالث) الجواب على سبيل التفصيل ، وللمعتزلة فيه طريقان . الأول : طريقة أبى على وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار ، فانا لما قلنا : لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لانقلب علمه جهلا قالوا خطأ : قول من يقول : إنه ينقلب علمه جهلا ، وخطأ أيضاً قول من يقول : إنه لا ينقلب ، ولكن يجب الامساك عن القولين : والثانى : طريقة الكعبى واختيار أبى الحسين البصرى : أن العلم تبع المعلوم ، فاذا فرضت الواقع من العبد من الإيمان عرفت أن الحاصل فى الأزل لله تعالى هو العلم بالإيمان ، ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلا عن الإيمان عرفت أن الحاصل فى الأزل هو العلم بالكفر بدلا عن الإيمان ، فهذا فرض علم بدلا عن علم اخر ، لا أنه تغير العلم . فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة . واعلم أن هذا المبحث صار منشأ لضلالات عظيمة : فمنها أن منكرى التكاليف والنبوات قالوا : قد سمعنا كلام أهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا ، وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل إليهما ، وسمعنا كلام المعتزلة فى أن مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح ، والجواب الذى ذكره أهل الجبر ضعيف جداً فصار مجموع الكلامين كلاما قويا فى نفى التكاليف ، ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات . ومنها أن الطاعنين

فى القرآن قالوا : الذى قاله المعتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على أنه لا منع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه ، والذى قاله الجبرية : من أن العلم بعدم الايمان مانع منه فقد صدقوا فيه ، فدل على أن القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه ، وذلك من أعظم المطاعن وأقوى القوادح فيه ، ثم من سلم من هؤلاء أن هذا القرآن هو القرآن الذى جاء به محمد ﷺ توسل به إلى الطعن فيه ، وقال قوم من الرافضة : ان هذ الذى عندنا ليس هو القرآن الذى جاء به محمد بل غير وبدل . والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التى ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين اهل الجبر واهل القدر . ومنها أن المقلدة الطاعنين فى النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا : لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح فى التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة ، فان كلام أهل الجبر فى نهاية القوة فى إثبات الجبر ، وكلام أهل القدر فى بيان أنه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية فى نهاية القوة ، فيتولد من مجموع الكلامين أعظم شبهة فى القدح والتكليف والنبوة ، فثبت أن الرجوع إلى العقليات يورث الكفر والضلال ، وعند هذا قيل من تعمق فى الكلام تزندق . ومنها أن هشام بن الحكم زعم أنه سبحانه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال : أن قوله (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) إنما وقع على سبيل الاستدلال بالأمارة ، ويجوز له أن يظهر خلاف ماذكره ، وإنما قال بهذا المذهب فرارا من تلك الاشكالات المتقدمة . واعلم أن جملة الوجوه التى رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب . بل هى جارية مجرى التشنيعات . فأما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم فى نهاية الضعف . أما قول أبى على وأبى هشام والقاضى : خطأ قول من يقول إنه يدل ، وخطأ قول من يقول : إنه لا يدل : إن كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفى والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وإن كان معناه أن أحدهما حق لكن لا أعرف أن الحق هو أنه يدل أو لا يدل كفى فى دفعه تقرير وجه الاستدلال ، فانا لما بينا أن العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم ، فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع العدم والوجود معا ولا يتمكن العقل من تقرير كلام أوضح من هذا وأقل مقدمات فيه . وأما قول الكعبى ففى نهاية الضعف ، لأنا وإن كنا لا ندرى أن الله تعالى كان فى الأزل عالما بوجود الإيمان أو بعدمه لكنا نعلم أن العلم بأحد هذين الأمرين كان حاصلا ، وهو الآن أيضاً حاضر ، فلو حصل مع العلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين ، ولو قيل بأن ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعترافا بانقلاب العلم جهلا ، وهذا آخر الكلام فى هذا البحث . واعلم أن الكلام المعنوى هو الذى تقدم ، وبقى فى هذا الباب أمور أخرى إقناعية ولابد من ذكرها وهى خمسة . أحدها : روى الخطيب فى كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبرى قال : كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل فقال ياأبا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر ، فقال لا تعجل بالكفر ، وماسمعت ؟ قال سمعت هاشما الأوقص يقول : إن (تبت يدا أبى لهب) وقوله (ذرنى ومن خلقت وحيداً) إلى قوله (سأصليه سقر) ان هذا

ليس فى أم الكتاب والله تعالى يقول (حم والكتاب المبين) إلى قوله (وإنه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم) فما الكفر إلا هذا يا أبا عثمان ، فسكت عمرو هنيهة ثم أقبل على فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على أبى لهب من لوم ، ولا على الوليد من لوم ، فلما سمع الرجل ذلك قال أتقول يا أبا عثمان ذلك ، هذا والله الذى قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر . وحكى أيضاً أنه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) فقال له اخبرنى عن (تبت) أكانت فى اللوح المحفوظ ؟ فقال عمرو : ليس هكذا كانت ، بل كانت : تبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب فقال له الرجل ، هكذا ينبغى أن تقرأ إذا قمنا إلى الصلاة : فغضب عمرو وقال : إن علم الله ليس بشيطان ، إن علم الله لا يضر ولا ينفع . وهذه الحكايه تدل على شك عمرو بن عبيد فى صحة القرآن .

وثانيها : روى القاضى فى كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر، أن رجلا قام إليه فقال : يا أبا عبد الرحمن ان أقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ويقولون كان ذلك فى علم الله فلم نجد منه بدا ، فغضب ثم قال سبحان الله العظيم ، قد كان فى علمه أنهم يفعلونها فلم يحملهم علم الله على فعلها . حدثنى أبى عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : مثل علم الله فيكم كمثل السماء التى أظلتكم ، والأرض التى أقلتكم ، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والارض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله تعالى ، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله تعالى عليها . واعلم أن فى الأخبار التى يرويها الجبرية والقدرية كثرة ، والغرض من رواية هذا الحديث بيان أنه لا يليق بالرسول أن يقول مثل ذلك ، وذلك لأنه متناقض وفاسد ، أما المتناقض فلأن قوله « وكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله » صريح فى الجبر وما قبله صريح فى القدر فهو متناقض ، وأما أنه فاسد ، فلأنا بينا أن العلم بعدم الإيمان ووجود الإيمان متنافيان ، فالتكليف بالإيمان مع وجود العلم بعدم الإيمان تكليف بالجمع بين النفى والاثبات ، أما السماء والأرض فانهما لا ينافيان شيئا من الأعمال ، فظهر أن تشبيه إحدى الصورتين بالأخرى لا يصدر إلا عن جاهل أو متجاهل ، وجل منصب الرسالة عنه . وثالثها : الحديثان المشهوران فى هذا الباب : أما الحديث الأول : فهو ما روى فى الصحيحين عن الأعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق « إن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقه مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل الله إليه ملكا فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات ، فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أم سعيد ، فوالله الذى لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها ، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى مايكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها » وحكى الخطيب فى تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

أنه قال : لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته ، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحببته ، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ماقبلته ، ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ، ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت ليس على هذا أخذت ميثاقنا . وأما الحديث الثانى : فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام ، فان موسى قال لآدم : أنت الذى أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة ؟ فقال آدم : أنت الذى اصطفاك الله لرسالاته ولكلامه وأنزل عليك التوراة فهل تجد الله قدره على ؟ قال نعم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى ، والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه . أحدها : أن هذا الخبر يقتضى أن يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضى الجهل فى حق موسى عليه السلام ، وأنه غير جائز . وثانيها : أن الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ . وثالثها : أنه قال : أنت الذى أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة ، وقد علم موسى أن شقاء الخلق وإخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم ، بل الله أخرجه منها . ورابعها : أن آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة ؛ إذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار أن يحتجوا بها ، ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة . وخامسها : أن الرسول عليه السلام صوب آدم فى ذلك مع أنا بينا أنه ليس بصواب . إذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على أحد ثلاثة أوجه . أحدها : أنه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا أنه حكاه عن الله تعالى أو عن نفسه ، والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية إلا أن الراوى حين دخل ماسمع الا هذا الكلام ، فظن انه عليه السلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود . وثانيها : أنه قال : فحج آدم منصوبا أى أن موسى عليه السلام غلبه وجعله محجوجاً وأن الذى أتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر . وثالثها : وهو المعتمد أنه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ، ولا الاعتذار منه بعلم الله بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذى حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة ، فقال آدم : إن خروجى من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة ، بل بسبب أن الله تعالى كان قد كتب علي أن أخرج من الجنة إلى الأرض وأكون خليفة فيها ، وهذا المعنى كان مكتوباً فى التوراة ، فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام فى ذلك كالمغلوب

واعلم أن الكلام فى هذه المسألة طويل جداً والقرآن مملوء منه وسنستقصى القول فيها فى هذا التفسير إن قدر الله تعالى ذلك ؛ وفيما ذكرنا ههنا كفاية

قوله تعالى ﴿ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ﴾

إعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أنهم لا يؤمنون أخبر فى هذه الآية بالسبب الذى لأجله لم يؤمنوا ، وهو الختم ، والكلام ههنا يقع فى مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الختم والكتم أخوان ؛ لأن فى الاستيثاق من الشىء بضرب الخاتم عليه كتما له وتغطية ، لئلا يتوصل إليه أو يطلع عليه ، والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه إذا غطاه . وهذا البناء لما يشتمل على الشىء كالعصابة والعمامة

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلف الناس فى هذا الختم ، أما القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ، ثم لهم قولان ، منهم من قال : الختم هو خلق الكفر فى قلوب الكفار ، ومنهم من قال هو خلق الداعية التى إذا انضمت إلى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر ، وتقريره أن القادر على الكفر إما أن يكون قادراً على تركه أو لا يكون ، فإن لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر ، فخلق القدرة على الكفر يقتضى خلق الكفر ، وإن قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة إلى فعل الكفر وإلى تركه على سواء ، فإما أن يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح إليها أولا يتوقف ، فإن لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح ، وتجويزه يقتضى القدح فى الاستدلال بالممكن على المؤثر ، وذلك يقتضى نفى الصانع وهو محال ، وأما إن توقف على المرجح فذلك المرجح إما أن يكون من فعل الله أومن فعل العبد أولا من فعل الله ولا من فعل العبد ، لا جائز أن يكون من فعل العبد وإلا لزم التسلسل ، ولا جائز أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد ؛ لأنه يلزم حدوث شىء لا لمؤثر ، وذلك يبطل القول بالصانع . فثبت ان كون قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف على أن ينضم إليها مرجح هو من فعل الله تعالى . فنقول : إذا انضم ذلك المرجح إلى تلك القدرة فإما أن يصير تأثير القدرة فى ذلك الأثر واجبا أو جائزا أو ممتنعا ، والثانى والثالث ، باطل فتعين الأول ، وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون جائزا لأنه لو كان جائزا لكان يصح فى العقل أن يحصل بمجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة مع ذلك الأثر ، وأخرى منفكا عنه ، فالنفرض وقوع ذلك ؛ لأن كل ماكان جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فذاك المجموع تارة يترتب عليه الأثر ، وأخرى لا يترتب عليه الأثر ، فاختصاص أحد الوقتين بترتب ذلك الأثر عليه إما أن يتوقف على انضمام قرينة إليه ، أولا يتوقف ، فإن توقف كان المؤثر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة ، لا ذلك المجموع ، وكنا قد فرضنا أن ذلك المجموع هو المستقل خلف هذا ، وأيضا فيعود التقسيم فى هذا المجموع الثانى ، فإن توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال ، وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدراً للأثر ، وأخرى بحيث لا يكون مصدراً له مع أنه لم يتميز أحد الوقتين عن الآخر بأمر ما البتة ، فيكون هذا قولا بترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال ، فثبث أن عند حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزا ، وأما أنه لا يكون ممتنعا فظاهر ، وإلا لكان مرجح الوجود مرجحاً للعدم وهو محال ، وإذا بطل القسمان ثبت أن عند حصول مرجح الوجود يكون الأثر واجب الوجود عن

المجموع الحاصل من القدرة ، ومن ذلك المرجح ، وإذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما : لأن قبل حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا ، وإذ عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر فى القلب ختما على القلب ومنعا له عن قبول الإيمان ؛ فإنه سبحانه لما حكم عليهم بأنهم لا يؤمنون ذكر عقيبة مايجرى مجرى السبب الموجب له ، لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول ، والعلم بالمعلول لا يكمل إلا إذا استفيد من العلم بالعلة ، فهذا قول من أضاف جميع المحدثات إلى الله تعالى . وأما المعتزلة فقد قالوا : إنه لايجوز أجراء هذه الآية على المنع من الإيمان واحتجوا فيه بالوجوه التى حكيناها عنهم فى الآية الأولى وزادوا ههنا بأن الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا إن على قلوبهم كنا وغطاء يمنعهم عن الإيمان (وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا) وقال (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا إليه) وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا أنهم ممنوعون عن الإيمان ثم قالوا : بل لابد من حمل الختم والغشاوة على أمور أخر ثم ذكروا فيه وجوها . أحدها : أن القوم لما أعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالالف والطبيعة لهم أشبه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه، وكذلك هذا فى عيونهم حتى كأنها مسدودة لا تبصر شيئا وكأن بآذانهم وقرا حتى لايخلص إليها الذكر ، وإنما أضيف ذلك إلى الله تعالى لأن هذه الصفة فى تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقى ؛ ولهذا قال تعالى (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون) (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) (فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم إلى يوم يلقونه) . وثانيها : أنه يكفى فى حسن الاضافة أدنى سبب ، فالشيطان هو الخاتم فى الحقيقة أو الكافر إلا أن الله تعالى لما كان هو الذى أقدره أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى السبب . وثالثها : أنهم لما أعرضوا عن التدبر ولم يصغوا إلى الذكر وكان ذلك عند إيراد الله تعالى عليهم الدلائل أضيف مافعلوا إلى الله تعالى ؛ لأن حدوثه إنما اتفق عند إيراده تعالى دلائله عليهم كقوله تعالى فى سورة براءة (زادتهم رجسا إلى رجسهم) أى ازدادوا بها كفرا إلى كفرهم . ورابعها : أنهم بلغوا فى الكفر إلى حيث لم يبق طريق إلى تحصيل الإيمان لهم إلا بالقسر والإلجاء إلا أن الله تعالى ماأقرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم إشعارا بأنهم الذين انتهوا فى الكفر إلى حيث لايتناهون عنه إلا بالقسر وهى الغاية القصوى فى وصف لجاجهم فى الغى . وخامسها : أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكما به من قولهم (قلوبنا فى أكنة مما تدعونا إليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب) ونظيره فى الحكاية والتهكم قوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) . وسادسها : الختم على قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بأنهم لا يؤمنون ، وعلى قلوبهم بأنها لاتعى الذكر ولاتقبل الحق ، وعلى أسماعهم بأنها لا تصغى إلى الحق كما يقول الرجل لصاحبه أريد أن تختم على

مايقوله فلان ، أى تصدقه وتشهد بأنه حق ، فأخبر الله تعالى فى الآية الأولى بأنهم لا يؤمنون ، وأخبر فى هذه الآية بأنه قد شهد بذلك وحفظه عليهم . وسابعها : قال بعضهم : هذه الآية إنما جاءت فى قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع فى الدنيا عقابا لهم فى العاجل ، كما عجل لكثير من الكفار عقوبات فى الدنيا فقال (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) وقال (فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين) ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله تعالى فيها من العبرة لعباده والصلاح لهم ، فيكون هذا مثل مافعل بهؤلاء من الختم والطبع ، إلا أنهم إذا صاروا بذلك إلى أن لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عمن مسخ ، وقد أسقط الله التكليف عمن يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ ، ولسنا ننكر أن يخلق الله فى قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار إذا علم أن ذلك أصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمى أبصارهم ولكن لا يكونون فى هذا الحال مكلفين . وثامنها : يجوز أن يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى أبصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلا بينهم وبين الإيمان بل يكون ذلك كالبلادة التى يجدها الانسان فى قلبه والقذى فى عينيه والطنين فى أذنه ، فيفعل الله كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الإيمان كما قد فعل ببنى إسرائيل فتاهوا ثم يكون هذا الفعل فى بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبى صلى الله عليه وسلم ودلالة له كالرجز الذى أنزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه ، وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى أنه أصلح للعباد . وتاسعها : يجوز أن يفعل هذا الختم بهم فى الآخرة كما قد أخبر أنه يعميهم قال (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما) وقال (ونحشر المجرمين يومئذ زرقا) وقال (اليوم نختم على أفواههم) وقال (لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون) . وعاشرها : ماحكوه عن الحسن البصرى — وهو اختيار أبى على الجبائى والقاضى — أن المراد بذلك علامة وسمة يجعلها فى قلب الكفار وسمعهم فتستدل الملائكة بذلك على أنهم كفار ، وعلى أنهم لا يؤمنون أبدا فلا يبعد أن يكون فى قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال (أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان) وحينئذ الملائكة يحبونه ويستغفرون له ، ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويلعنونه ، والفائدة فى تلك العلامة إما مصلحة عائدة إلى الملائكة ؛ لأنهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر أو إلى المكلف ، فإنه إذا علم أنه متى آمن فقد أحبه أهل السماوات صار ذلك مرغبا له فى الإيمان وإذا علم أنه متى أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجراً له عن الكفر . قالوا : والختم بهذا المعنى لا يمنع ، لأنا نتمكن بعد ختم الكتاب أن نفكه ونقرأه ، ولأن الختم هو بمنزلة

أن يكتب على جبين الكافر أنه كافر ، فإذا لم يمنع ذلك من الإيمان فكذا هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك السمة عن قلبه بأن يأتى بالإيمان ويترك الكفر . قالوا : وإنما خص القلب والسمع بذلك ؛ لأن الأدلة السمعية لاتستفاد إلا من جهة السمع ، والإدلة العقلية لاتستفاد إلا من جانب القلب ، ولهذا خصهما بالذكر . فإن قيل : فيتحملون الغشاوة فى البصر أيضا على معنى العلامة ؟ قلنا لا ، لأنا إنما حملنا ماتقدم على السمة والعلامة . لأن حقيقة اللغة تقتضى ذلك ، ولا مانع منه فوجب إثباته . أما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حمله على المجاز ، وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره فى باب الهداية . فهذا مجموع أقوال الناس فى هذا الموضع

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الألفاظ الواردة فى القرآن القريبة من معنى الختم هى : الطبع ، والكنان ، والرين على القلب، والوقر فى الآذان ، والغشاوة فى البصر ثم الآيات الواردة فى ذلك مختلفة فالقسم الأول : وردت دلالة على حصول هذه الأشياء قال (كلا بل ران على قلوبهم) (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى أذانهم وقراً) (وطبع على قلوبهم) (بل طبع الله عليها بكفرهم) (فأعرض أكثرهم فهم لايسمعون) (لينذر من كان حيا) (إنك لاتسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء (أموات غير أحياء) (فى قلوبهم مرض) والقسم الثانى : وردت دلالة على أنه لا مانع البتة (وما منع الناس أن يؤمنوا) (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) (كيف تكفرون بالله) (لم تلبسون الحق بالباطل) والقرآن مملوء من هذين القسمين ، وصار كل قسم منهما متمسكا لطائفة ، فصارت الدلائل السمعية لكونها من الطرفين واقعة فى حيز التعارض . أما الدلائل العقلية فهى التى سبقت الاشارة إليها ، وبالجملة فهذه المسألة من أعظم المسائل الاسلامية وأكثرها شعباً وأشدها شغبا ، ويحكى أن الإمام أبا القاسم الأنصارى سئل عن تكفير المعتزلة فى هذه المسألة فقال لا ، لأنهم نزهوه ، فسئل عن أهل السنة فقال لا ، لأنهم عظموه ، والمعنى أن كلا الفريقين ماطلب إلا إثبات جلال الله وعلو كبريائه ، إلا أن أهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا : ينبغى أن يكون هو الموجد ولا موجد سواه ، والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لايليق بجلال حضرته هذه القبائح ، وأقول : ههنا سر آخر ، وهو أن إثبات الاله يلجىء إلى القول بالجبر ، لأن الفاعلية لولم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح ، وهو نفى الصانع ، ولو توقفت لزم الجبر . وإثبات الرسول يلجىء إلى القول بالقدرة . بل ههنا سر آخر هو فوق الكل ، وهو أنا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح، وهذا يقتضى الجبر، ونجد أيضاً تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزما بديهياً بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهى ، وذلك يقتضى مذهب المعتزلة ، فكأن

هذه المسألة وقعت فى حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية ، وبحسب العلوم النظرية ، وبحسب تعظيم الله تعالى نظراً إلى قدرته وحكمته ، وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية ، فلهذه المآخذ التى شرحناها والأسرار التى كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت وعظمت ، فنسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن يختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال صاحب الكشاف : اللفظ يحتمل أن تكون الأسماع داخلة فى حكم الختم ، وفى حكم التغشية ، إلا أن الأولى دخولها فى حكم الختم ، لقوله تعالى (وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة) ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم

﴿ المسألة السادسة ﴾ الفائدة فى تكرير الجار فى قوله (وعلى سمعهم) أنها لما أعيدت للأسماع كان أدل على شدة الختم فى الموضعين

﴿ المسألة السادسة ﴾ إنما جمع القلوب والأبصار ووحد السمع لوجوه : أحدها : أنه وحد السمع ، لأن لكل واحد منهم سمعاً واحداً ، كما يقال : أتانى برأس الكبشين ، يعنى رأس كل واحد منهما ، كما وحد البطن فى قوله « كلوا فى بعض بطنكمو تعيشوا » يفعلون ذلك إذا أمنوا اللبس ، فإذا لم يؤمن كقولك . فرسهم وثوبهم وأنت تريد الجمع رفضوه . الثانى : أن السمع مصدر فى أصله ، والمصادر لاتجمع يقال : رجلان صوم ، ورجال صوم ، فروعى الأصل ، يدل على ذلك جمع الأذن فى قوله (وفى آذاننا وقر) الثالث : أن نقدر مضافاً محذوفاً أى وعلى حواس سمعهم . الرابع قال سيبويه : إنه وحد لفظ السمع إلا أنه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع ، وذلك يدل على أن المراد منه الجمع أيضاً ، قال تعالى (يخرجهم من الظلمات إلى النور) (عن اليمين وعن الشمال) قال الراعى :

بها جيف الحيدى فأما عظامها فبيض وأما جلدها فصليب

وإنما أراد جلودها ، وقرأ ابن أبى عبلة (وعلى أسماعهم)

﴿ المسألة السابعة ﴾ من الناس من قال : السمع أفضل من البصر ، لأن الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر ، والتقديم دليل على التفضيل ، ولأن السمع شرط النبوة بخلاف البصر ، ولذلك ما بعث الله رسولا أصم ، وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ، ولأن بالسمع تصل نتائج عقول البعض إلى البعض ، فالسمع كأنه سبب لاستكمال العقل بالمعارف ، والبصر لا يوقفك إلا على المحسوسات ، ولأن السمع متصرف فى الجهات الست بخلاف البصر ، ولأن السمع متى بطل بطل النطق ، والبصر إذا بطل لم يبطل النطق . ومنهم من قدم البصر ، لأن آلة القوة الباصرة أشرف ، ولان متعلق القوة الباصرة هو النور ، ومتعلق القوة السامعة الريح

﴿ المسألة الثامنة ﴾ قوله (ختم الله على قلوبهم) يدل على أن محل العلم هو القلب . واستقصينا بيانه فى قوله (نزل به الروح الامين على قلبك) فى سورة الشعراء .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ قال صاحب الكشاف : البصر نور العين وهو مايبصر به الرائى ويدرك المرئيات ، كما أن البصيرة نور القلب ، وهو مايستبصر به ويتأمل ، فكأنهما جوهران لطيفان خلق الله تعالى فيهما آلتين للابصار والاستبصار . أقول : إن أصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام : وتحقيق القول فى الابصار يستدعى أبحاثا غامضة لا تليق بهذا الموضع .

﴿ المسألة العاشرة ﴾ قرىء (غشاوة) بالكسر والنصب ، وغشاوة بالضم والرفع ، وغشاوة بالفتح والنصب ، وغشوة بالكسر والرفع ، وغشوة بالفتح والرفع والنصب ، وغشاوة بالعين غير المعجمة والرفع من الغشا ، والغشاوة هى الغطاء ، ومنه الغاشية ، ومنه غشى عليه إذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع .

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ العذاب مثل النكال بناء ومعنى ، لأنك تقول أعذب عن الشىء إذا أمسك عنه ، كما تقول نكل عنه ، ومنه العذب ، لأنه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فإنه يزيده ، ويدل عليه تسميتهم إياه نقاخا ، لأنه ينقخ العطش أى يكسره ، وفراتا لأنه يرفته عن القلب ، ثم اتسع فيه فسمى كل ألم فادح عذابا وإن لم يكن نكالا أى عقابا يرتدع به الجانى عن المعاودة ، والفرق بين العظيم والكبير : أن العظيم نقيض الحقير ، والكبير نقيض الصغير ، فكأن العظيم فوق الكبير ، كما أن الحقير دون الصغير ، ويستعملان فى الجثث والأحداث جميعا ، تقول : رجل عظيم وكبير تريد جثته أو خطره ، ومعنى التنكير أن على أبصارهم نوعا من الأغطيه غير مايتعارفه الناس ، وهو غطاء التعامى عن آيات الله ، ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله تعالى .

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ اتفق المسلمون على أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار ، وقال بعضهم لايحسن وفسروا قوله (ولهم عذاب عظيم) بأنهم يستحقون ذلك لكن كرمه يوجب عليه العفو ، ولنذكر ههنا دلائل الفريقين ، أما الذين لايجوزون التعذيب فقد تمسكوا بأمور . أحدها : أن ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة ، فوجب ان يكون قبيحا ، أما أنه ضرر فلا شك ، وأما أنه خال عن جهات المنفعة ، فلأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة إلى الله تعالى ، أو إلى غيره ، و الأول باطل ، لأنه سبحانه متعال عن النفع والضرر بخلاف الواحد منا فى الشاهد ، فإن عبده إذا أساء إليه أدبه ، لأنه يستلذ بذلك التأديب لما كان فى قلبه من حب الانتقام ولأنه إذا أدبه فإنه ينزجر بعد ذلك عما يضره . والثانى : أيضا باطل ، لأن تلك المنفعه إما أن تكون عائدة إلى المعذب أو إلى غيره أما إلى المعذب فهو محال ، لأن الاضرار لا يكون عين الانتفاع وأما إلى غيره فمحال ، لأن دفع الضرر أولى بالرعاية من إيصال النفع ، فإيصال الضرر إلى شخص لغرض إيصال النفع إلى شخص آخر ترجيح للمرجوح على الراجح ، وهو باطل وأيضا فلا منفعة يريد الله تعالى إيصالها إلى أحد إلا وهو قادر على ذلك الاتصال من غير توسيط الاضرار بالغير ،

فيكون توسيط ذلك الاضرار عديم الفائدة . فثبت أن التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة وأنه معلوم القبح ببديهة العقل ، بل قبحه أجلى فى العقول من قبح الكذب الذى لا يكون ضارا ، والجهل الذى لايكون ضارا ، بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار ، لأن ذلك الكذب الضار وسيلة إلى الضرر وقبح مايكون وسيلة إلى الضرر ، دون قبيح نفس الضرر ، وإذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى ، لأنه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح ، وثانيها : أنه تعالى كان عالما بأن الكافر لايؤمن على ماقال (إن الذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون) إذا ثبت هذا ثبت أنه متى كلف الكافر لم يظهر منه إلا العصيان ، فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب ، إما لأنه تمام العلة ، أو لأنه شطر العلة ، وعلى الجملة فذلك التكليف أمر متى حصل حصل عقيبه لا محالة العقاب ، وما كان مستعقبا للضرر الخالى عن النفع كان قبيحا ، فوجب أن يكون ذلك التكليف قبيحا ، والقبيح لا يفعله الحكيم ، فلم يبق هاهنا إلا أحد أمرين ، إما أن يقال لم يوجد هذا التكليف أو إن وجد لكنه لايستعقب العقاب ، وكيف كان فالمقصود حاصل وثالثها : أنه تعالى إما أن يقال خالق الخلق للانفاع ، أو للاضرار ، أولا الانفاع ولا للاضرار ، فإن خلقهم للانفاع وجب أن لا يكلفهم ما يؤدى به إلى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك ، ولما علم إقدامهم على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤدى بهم إلى العقاب ، فإذا كان قاصداً لانفاعهم وجب أن لا يكلفهم ، وحيث كلفهم دل على أن العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العذاب ، ولا جائز أن يقال . خلقهم لا للانفاع ولا للاضرار ، لأن الترك على العدم يكفى فى ذلك ، ولانه على هذا التقدير يكون عبثا ، ولا جائز أن يقال : خلقهم للاضرار ، لان مثل هذا لا يكون رحيما كريما ، وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيما كريما ، وعلى أنه نعم المولى ونعم النصير ، وكل ذلك يدل على عدم العقاب . ورابعها : أنه سبحانه هو الخالق للدواعى التى توجب المعاصى ، فيكون هو الملجىء إليها فيقبح منه أن يعاقب عليها ، إنما قلنا إنه هو الخالق لتلك الدواعى ، لما بينا أن صدور الفعل عن مقدرة يتوقف على انضمام الداعية التى يخلقها الله تعالى إليها ، وبينا أن ذلك يوجب الجبر ، وتعذيب المجبور قبيح فى العقول ، وربما قرروا هذا من وجه آخر فقالوا : إذا كانت الاوامر والنواهى الشرعية قد جاءت إلى شخصين من الناس فقبلها أحدهما وخالفها الآخر فأثيب أحدهما وعوقب الآخر ، فإذا قيل لم قبل هذا وخالف الآخر ؟ فيقال لان القابل أحب الثواب وحذر العقاب فأطاع ، والآخر لم يحب ولم يحذر فعصى ، أو أن هذا أصغى الى من وعظه وفهم عنه مقالته فأطاع ، وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى ، فيقال : ولم أصغى هذا وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم ؟ فنقول : لان هذا لبيب حازم فطن ، وذلك أخرق جاهل غبى فيقال ولم اختص هذا بالحزم والفطنة دون ذاك ، ولا شك أن الفطنة والبلادة من الاحوال الغريزية . فإن الإنسان لايختار الغباوة والخرق ولا يفعلهما فى نفسه بنفسه ؟ فإذا تناهت

التعليلات إلى أمور خلقها الله تعالى اضطراراً علمنا أن كل هذه الأمور بقضاء الله تعالى وليس يمكنك أن تسوى بين الشخصين اللذين أطاع أحدهما وعصى الآخر فى كل حال أعنى فى العقل والجهل ، والفطانة والغباوة ، والحزم والخرق ، والمعلمين والباعثين والزاجرين ، ولا يمكنك أن تقول إنهما لو استويا فى ذلك كله لما استويا فى الطاعة والمعصية ، فإذن سبب الطاعة والمعصية من الأشخاص أمور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه ، وعند هذا يقال : أين من العدل والرحمة والكرم أن يخلق العاصى على ماخلقه الله عليه من الفظاظة والجسارة ، والغباوة والقساوة ، والطيش والخرق ، ثم يعاقبه عليه ، وهلا خلقه مثل ما خلق الطائع لبيبا حازماً عارفاً عالماً ، وأين من العدل أن يسخن قلبه ويقوى غضبه ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب أديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ ، بل يقيض له أضداد هؤلاء فى أفعالهم وأخلاقهم فيتعلم منهم ثم يؤاخذه بما يؤاخذ به اللبيب الحازم ، والعاقل العالم ، البارد الرأس ، المعتدل مزاج القلب ، اللطيف الروح الذى رزقه مربيا شفيقا ، ومعلما كاملا ؟ ماهذا من العدل والرحمة والكرم والرأفة فى شىء ! فثبت بهذه الوجوه أن القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول . وخامسها : أنه تعالى إنما كلفنا النفع لعوده إلينا ، لأنه قال (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) فإذا عصينا فقد فوتنا على أنفسنا تلك المنافع ، فهل يحسن فى العقول أن يأخذ الحكيم إنسانا ويقول له إنى أعذبك العذاب الشديد ، لأنك فوت على نفسك بعض المنافع ،فإنه يقال له إن تحصيل النفع مرجوح بالنسبة إلى دفع الضرر فهب أنى فوت على نفسى أدون المطلوبين أفتفوت على لأجل ذلك أعظمها وهل يحسن من السيد أن يأخذ عبده ويقول إنك قدرت على أن تكتسب دينارا لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير أن يكون لى فيه غرض البتة ، فلما لم تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به آخذك وأقطع أعضاءك إرباً إرباً ، لاشك أن هذا نهاية السفاهة ، فكيف يليق بأحكم الحاكمين ! ثم قالوا هب أنا سلمنا هذا العقاب فمن أين القول بالدوام ؟ وذلك لأن أقسى الناس قلبا وأشدهم غلظة وفظاظة وبعداً عن الخير إذا أخذ من بالغ فى الاساءة إليه وعذبه يوما أو شهراً أو سنة فإنه يشبع منه ويمل ، فلو بقى مواظبا عليه لامه كل أحد ، ويقال هب أنه بالغ هذا فى أضرارك ، ولكن إلى متى هذا التعذيب ، فإما أن تقتله وتريحه ، وإما أن تخلصه ، فإذا قبح هذا من الانسان الذى يلتذ بالانتقام فالغنى عن الكل كيف يليق به هذا الدوام الذى يقال ! وسادسها : أنه سبحانه نهى عباده عن استيفاء الزيادة ، فقال (فلا يسرف فى القتل إنه كان منصوراً) وقال (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ثم إن العبد هب أنه عصى الله تعالى طول عمره فأين عمره من الابد ؟ فيكون العقاب المؤبد ظلما . وسابعها : أن العبد لو واظب على الكفر طول عمره ، فإذا تاب ثم مات عفا الله عنه وأجاب دعاءه وقبل توبته ، ألا ترى أن هذا الكريم العظيم مابقى فى الآخرة ، أوعقول أولئك المعذبين ما بقيت فلم لايتوبون عن معاصيهم ؟ وإذا تابوا فلم لايقبل الله تعالى منهم توبتهم ، ولم لا يسمع نداءهم ،

ولم يخيب رجاءهم ؟ ولم كان فى الدنيا فى الرحمة والكرم إلى حيث قال (ادعونى أستجب لكم) (أم من يجيب المضطر إذا دعاه) وفى الآخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم إليه أشد فإنه لايخاطبهم إلا بقوله (اخسئوا فيها ولا تكلمون) قالوا : فهذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب . ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن : العذر عما ورد فى القرآن من أنواع العذاب من وجوه . أحدها : أن التمسك بالدلائل اللفظية لايفيد اليقين ، والدلائل العقلية تفيد اليقين ، والمظنون لايعارض المقطوع . وإنما قلنا : إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين ، لأن الدلائل اللفظية مبنية على أصول كلها ظنية والمبنى على الظنى ظنى ، وإنما قلنا إنها مبنية على أصول ظنية ، لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف ، ورواة هذه الأشياء لايعلم بلوغهم إلى حد التواتر ، فكانت روايتهم مظنونة ، وأيضاً فهى مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير ، وكل ذلك أمور ظنية ، وأيضاً فهى مبنية على عدم المعارض العقلى ، فإنه بتقدير وجوده لايمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معا ، ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لأن العقل أصل النقل ، والطعن فى العقل يوجب الطعن فى العقل والنقل معا ، لكن عدم المعارض العقلى مظنون ، هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر ، فثبت أن دلالة هذه الدلائل النقلية ظنية ، وأما أن الظنى لايعارض اليقينى فلا شك فيه .

وثانيها : وهو أن التجاوز عن الوعيد مستحسن فيما بين الناس ، قال الشاعر :

وإنى إذا أوعدته أو وعدته   لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

بل الاصرار على تحقيق الوعيد كأنه يعد لؤما ، وإذا كان كذلك وجب أن لا يصلح من الله تعالى ، وهذا بناء على حرف وهو أهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مدة الامتثال وحاصل حروفهم فيه أن الأمر يحسن تارة لحكمة تنشأ من نفس المأمور به ، وتارة لحكمة تنشأ من نفس الأمر ، فإن السيد قد يقول لعبده افعل الفعل الفلانى غداً وإن كان يعلم فى الحال أنه سينهاه عنه غداً ، ويكون مقصوده من ذلك الامر أن يظهر العبد الانقياد لسيده فى ذلك ويوطن نفسه على طاعته ، فكذلك إذا علم الله من العبد أنه سيموت غداً فإنه يحسن عند أهل السنة أن يقول : صل غداً إن عشت ، ولا يكون المقصود من هذا الامر تحصيل المأمور به ، لانه ههنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الامر فقط ، وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد . إذا ثبت هذا فنقول : لم لايجوز أن يقال الخبر أيضاً كذلك ؟ فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار هو الشىء المخبر عنه وذلك فى الوعد ، وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما فى الوعيد ، فإن الاخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصى والاقدام على الطاعات ، فإذا حصل هذا المقصود جاز أن لايوجد المخبر عنه كما فى الوعيد ، وعند هذا قالوا إن وعد الله بالثواب حق لازم ؛ وأما توعده بالعقاب فغير لازم ، وإنما قصد به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم ، كالوالد يهدد ولده

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ

بالقتل والسمل والقطع والضرب ، فإن قبل الولد أمره فقد انتفع وإن لم يفعل فما فى قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته ، فإن قيل فعلى جميع التقادير يكون ذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لانسلم أن كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار، فأما الكذب النافع فلا ، ثم إن سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم أنه كذب ، أليس أن جميع عمومات القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا ، أليس أن كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها ، ولا يسمى ذلك كذبا فكذا ههنا . وثالثها : أليس أن آيات الوعيد فى حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً فى صريح النص ، فهى أيضاً عندنا مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً بصريح النص صريحاً ، أو نقول : معناه أن العاصى يستحق هذه الأنواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذا جملة مايقال فى تقرير هذا المذهب . وأما الذين أثبتوا وقوع العذاب ، فقالوا إنه نقل إلينا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فإنكاره يكون تكذيبا للرسول وأما الشبه التى تمسكتم بها فى نفى العقاب فهى مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين ﴾ اعلم أن المفسرين أجمعوا على أن ذلك فى وصف المنافقين قالوا : وصف الله الأصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدأ بالمؤمنين المخلصين الذين صحت سرائرهم وسلمت ضمائرهم ، ثم أتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجحود والعناد ، ثم وصف حال من يقول بلسانه إنه مؤمن وضميره يخالف ذلك ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن الكلام فى حقيقة النفاق لايتخلص إلا بتقسيم نذكره فنقول : أحوال القلب أربعة ، وهى الإعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم ؛ والإعتقاد المطابق المستفاد لاعن الدليل وهو اعتقاد المقلد ، والإعتقاد الغير المطابق وهو الجهل ، وخلو القلب عن كل ذلك . فهذه أقسام أربعة ، وأما أحوال اللسان فثلاثة : الاقرار ؛ والإنكار ، والسكوت . فيحصل من تركيباتها اثنا عشر قسما . النوع الأول : ما أذا حصل العرفان القلبى فههنا إما أن ينضم إليه الإقرار باللسان أو الإنكار باللسان أو السكوت . القسم الأول : ما إذا حصل العرفان بالقلب والإقرار باللسان فهذا الإقرار إن كان اختيارياً فصاحبه مؤمن حقاً بالإتفاق ، وإن كان اضطرارياً وهو ما إذا عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه أنه لولا الخوف لما أقر ، بل أنكر ، فهذا يجب أن يعد منافقاً ؛ لأنه بقلبه منكر مكذب ، فإذا كان باللسان مقراً مصداقا وجب أن يعد منافقاً لأنه بقلبه منكر مكذب بوجوب الإقرار . القسم الثانى : أن يحصل العرفان القلبى والإنكار اللسانى

فهذا الإنكار إن كان اضطرارياً كان صاحبه مسلما ، لقوله تعالى (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) وإن كان اختياريا كان كافراً معانداً . القسم الثالث أن يحصل العرفان القلبى ويكون اللسان خاليا عن الإقرار والإنكار ، فهذا السكوت إما أن يكون اضطراريا أو اختياريا ، فإن كان اضطراريا فذلك إذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقاً أو كما إذا عرف الله بدليله ثم لما تم النظر مات فجأة ، فهذا مؤمن قطعا ، لأنه أتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الإقرار والإنكار فكان معذورا فيه ، وأما إن كان اختياريا فهو كمن عرف الله بدليله ثم إنه لم يأت بالإقرار ، فهذا محل البحث ، وميل الغزالى رحمه الله إلى أنه يكون مؤمنا لقوله عليه السلام « يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان » وهذا الرجل قلبه مملوء من نور الإيمان فكيف لا يخرج من النار . النوع الثانى : أن يحصل فى القلب الإعتقاد التقليدى ، فإما أن يوجد معه الإقرار ، أو الإنكار أو السكوت . القسم الأول : أن يوجد معه الإقرار ، ثم ذلك الإقرار إن كان اختيارياً فهذا هو المسألة المشهورة من أن المقلد هل هو مؤمن أم لا ؟ وإن كان اضطراريا فهذا يفرع على الصورة الأولى ، فإن حكمنا فى الصورة الأولى بالكفر ، فهاهنا لا كلام ، وإن حكمنا هناك بالإيمان وجب أن يحكم هاهنا بالنفاق ، لان فى هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص منافقا ، فبأن يكون منافقا عند التقليد كان أولى . القسم الثانى : الإعتقاد التقليدى مع الإنكار اللسانى ، ثم هذا الإنكار إن كان اختيارياً فلاشك فى الكفر ، وإن كان اضطرارياً وحكمنا بإيمان المقلد وجب أن نحكم بالإيمان فى هذه الصورة . القسم الثالث : الإعتقاد التقليدى مع السكوت اضطرارياً كان أو اختيارياً ، وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول إذا حكمنا بإيمان المقلد . النوع الثالث : الإنكار القلبى فإما أن يوجد معه الاقرار اللسانى ، أو الإنكار اللسانى ، أو السكوت . القسم الاول : أن يوجد معه الإقرار اللسانى ، فذلك الإقرار إن كان اضطرارياً فهو المنافق وإن كان اختيارياً فهو مثل أن يعتقد بناء على شبهة أن العالم قديم ثم بالإختيار أقر باللسان أن العالم محدث ، وهذا غير مستبعد ، لانه إذا جاز أن يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد ، فلم لا يجوز أن يجهل بالقلب ثم يقر باللسان ؟ فهذا القسم أيضاً من النفاق . القسم الثانى : أن يوجد الإنكار القلبى ويوجد الإنكار اللسانى فهذا كافر وليس بمنافق ، لأنه ما أظهر شيئا بخلاف باطنه . القسم الثالث : أن يوجد الإنكار القلبى مع السكوت اللسانى فهذا كافر وليس بمنافق لأنه ما أظهر شيئا . النوع الرابع : القلب الخالى عن جميع الإعتقادات فهذا إما أن يوجد معه الإقرار أو الإنكار أو السكوت . القسم الاول إذا وجد الإقرار فهذا الإقرار إما أن يكون اختيارياً أو اضطراريا ، فإن كان اختياريا ، فإن كان صاحبه فى مهلة النظر لم يلزمه الكفر ، لكنه فعل مالا يجوز حيث أخبر عما لايدرى أنه هل هو صادق فيه أم لا ؟ وإن كان لافى مهلة النظر ففيه نظر ، أما إذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه ، لان توقفه إذا كان فى مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الإقرار لم يكن

عمله قبيحا . القسم الثانى : القلب الخالى مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر القسم الثالث : القلب الخالى مع اللسان الخالى ، فهذا إن كان فى مهلة النظر فذاك هو الواجب ، وإن كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة ، فهذه هى الأقسام الممكنة فى هذا الباب ، وقد ظهر منه أن النفاق ماهو ، وأنه الذى لايطابق ظاهره باطنه سواء كان فى باطنه مايضاد مافى ظاهره أو كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره ، وإذ عرفت هذا ظهر أن قوله : (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر) المراد منه المنافقون والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى أن كفر الكافر الأصلى أقبح ، أم كفر المنافق ؟ قال قوم كفر الكافر الأصلى أقبح ، لأنه جاهل بالقلب كاذب باللسان ، والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان . وقال آخرون بل المنافق أيضاً كاذب باللسان ، فإنه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع أنه ليس عليه ، ولذلك قال تعالى (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم) وقال (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) ثم إن المنافق اختص بمزيد أمور منكرة . أحدها : أنه قصد التلبيس والكافر الأصلى ماقصد ذلك . وثانيها : أن الكافر على طبع الرجال ، والمنافق على طبع الخنوثة . وثالثها : أن الكافر مارضى لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض إلا بالصدق ، والمنافق رضى بذلك . ورابعها : أن المنافق ضم إلى كفره الأستهزاء بخلاف الكافر الاصلى ، ولاجل غلظ كفره قال تعالى (إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار) . وخامسها : قال مجاهد : إنه تعالى ابتدأ بذكر المؤمنين فى أربع آيات ، ثم ثنى بذكر الكفار فى آيتين ثم ثلث بذكر المنافقين فى ثلاث عشرة آية ، وذلك يدل على أن المنافق أعظم جرما ، وهذا بعيد ، لان كثرة الاقتصاص بخبرهم لا توجب كون جرمهم أعظم ، فإن عظم فلغير ذلك ، وهو ضمهم إلى الكفر وجوها من المعاصى كالمخادعة والاستهزاء ، وطلب الغوائل إلى غير ذلك ، ويمكن أن يجاب عنه بأن كثرة الاقتصاص بخبرهم تدل على أن الاهتمام بدفع شرهم أشد من الاهتمام بدفع شر الكفار ، وذلك يدل على أنهم أعظم جرما من الكفار .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ هذه الآية دالة على أمرين . الأول : أنها تدل على أن من لايعرف الله تعالى وأقر به فإنه لا يكون مؤمنا ، لقوله (وماهم بمؤمنين) وقالت الكرامية : إنه يكون مؤمنا الثانى : أنها تدل على بطلان قول من زعم أن كل المكلفين عارفون بالله ، ومن لم يكن به عارفا لايكون مكلفاً أما الاول فلأن هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان يجب أن يكون اقرارهم بذلك إيمانا ، لان من عرف الله تعالى وأقر به لابد وأن يكون مؤمنا ، وأما الثانى فلأن غير العارف لو كان معذوراً لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان ، فبطل قول من قال من المتكلمين : ان من لايعرف هذه الاشياء يكون معذوراً

﴿ المسألة الرابعة ﴾ ذكروا فى اشتقاق لفظ الانسان وجوها . أحدها : يروى عن ابن عباس

أنه قال : سمى إنسانا لأنه عهد إليه فنسى ، وقال الشاعر . سميت إنسانا لأنك ناسى

وقال أبو الفتح البستى :

يا أكثر الناس إحسانا إلى الناس   وأكثر الناس إفضالا على الناس
نسيت عهدك والنسيان مغتفر   فاغفر فأول ناس أول الناس

وثانيها : سمى إنسانا لاستئناسه بمثله . وثالثها : قالوا : الانسان إنما سمى إنسانا لظهورهم وأنهم يؤنسون أى يبصرون من قوله (آنس من جانب الطور نارا) كما سمى الجن لاجتنانهم . واعلم أنه لايجب فى كل لفظ أن يكون مشتقا من شىء آخر وإلا لزم التسلسل ، وعلى هذا لاحاجة إلى جعل لفظ الانسان مشتقا من شىء آخر .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال ابن عباس : أنها نزلت فى منافقى أهل الكتاب ، منهم عبدالله بن أبى ومعتب بن قشير، وجد ابن قيس ، كانوا إذا لقوا المؤمنين يظهرون الإيمان والتصديق ويقولون إنا لنجد فى كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك إذا خلا بعضهم إلى بعض .

﴿ المسألة السادسة ﴾ لفظة « من » لفظة صالحة للتثنية ، والجمع ، والواحد . أما فى الواحد فقوله تعالى (ومنهم من يستمع إليك) وفى الجمع كقوله (ومنهم من يستمعون إليك) والسبب فيه أنه موحد اللفظ مجموع المعنى ، فعند التوحيد يرجع إلى اللفظ . وعند الجمع يرجع إلى المعنى ، وحصل الأمران فى هذه الآية ؛ لأن قوله تعالى (يقول) لفظ الواحد و(آمنا) لفظ الجمع وبقى من مباحث الآية أسئلة . السؤال الأول : المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته عليه السلام فلم كذبهم فى إدعائهم الإيمان بالله واليوم الآخر ؟ والجواب : إن حملنا هذه الآية على منافقى المشركين فلا إشكال ، لأن أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين البعث والنشور وإن حملناها على منافقى أهل الكتاب — وهم اليهود — فإنما كذبهم الله تعالى لأن إيمان اليهود بالله ليس بإيمان ، لأنهم يعتقدونه جسما ، وقالوا عزير بن الله ، وكذلك إيمانهم باليوم الآخر ليس بإيمان ، فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفا لأنهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل، وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام إنا آمنا لله مثل إيمانكم ، فلهذا كذبهم الله تعالى فيه . السؤال الثانى : كيف طابق قوله (وماهم بمؤمنين) قولهم (آمنا بالله) والأول فى ذكر شأن الفعل لا الفاعل ، والثانى فى ذكر شأن الفاعل لا الفعل ؟ والجواب : أن من قال فلان ناظر فى المسألة الفلانية ، فلو قلت إنه لم يناظر فى تلك المسألة كنت قد كذبته ، أما لو قلت إنه ليس من الناظرين كنت قد بالغت فى تكذيبه ، يعنى أنه ليس من هذا الجنس ، فكيف يظن به ذلك ؟ فكذا ههنا لما قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم أما لما قال (وماهم بمؤمنين) كان ذلك مبالغة فى تكذيبهم ، ونظيره قوله (يريدون أن يخرجوا من النار وماهم بخارجين منها) هو أبلغ من قولك : وما يخرجون منها . السؤال الثالث : ما المرد باليوم الآخر ؟ الجواب : يجوز أن يراد به

يُخَـٰدِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ
فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

الوقت الذى لا حد له وهو الأبد الدائم ، الذى لا ينقطع له أمد ، ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور إلى أن تدخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النارالنار؛ لأنه آخر الأوقات المحدودة ، وما بعده فلا حد له .

قوله تعالى : ﴿ يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون . فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون ﴾

اعلم أن الله تعالى ذكر من قبائح المنافقين أربعة أشياء . أحدها : ما ذكره فى هذه الآية ، وهو أنهم (يخادعون الله والذين آمنوا) فيجب أن يعلم أولا ما المخادعة ، ثم ثانيا ما المراد بمخادعة الله ؟ وثالثا أنهم لماذا كانوا يخادعون الله ؟ ورابعا أنه ما المراد بقوله وما يخدعون إلا أنفسهم ؟

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه لاشبهة فى أن الخديعة مذمومة ، والمذموم يجب أن يميز من غيره لكى لا يفعل ، وأصل هذه اللفظة الاخفاء ، وسميت الخزانة المخدع ، والأخدعان عرقان فى العنق لأنهما خفيان . وقالوا : خدع الضب خدعا إذا توارى فى جحره فلم يظهر الا قليلا ، وطريق خيدع وخادع ، إذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له ، ومنه المخدع . وأما حدها فهو إظهار ما يوهم السلامة والسداد ، وإبطان مايقتضى الاضرار بالغير والتخلص منه ، فهو بمنزلة النفاق فى الكفر والرياء فى الأفعال الحسنة ، وكل ذلك بخلاف مايقتضيه الدين ؛ لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرورو الاساءة ، كما يوجب المخالصة لله تعالى فى العبادة ، ومن هذا الجنس وصفهم المرائى بأنه مدلس إذا أظهر خلاف مراده ، ومنه أخذ التدليس فى الحديث ، لان الراوى يوهم السماع ممن لم يسمع ؛ وإذا أعلن ذلك لا يقال إنه مدلس .

﴿ المسألة الثانية ﴾ وهى أنهم كيف خادعوا الله تعالى ؟ فلقائل أن يقول : إن مخادعة الله تعالى ممتنعة من وجهين . الأول : أنه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز أن يخادع ، لان الذى فعلوه لو أظهروا أن الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا ، فإذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن لم يصح أن يخادع . الثانى : أن المنافقين لم يعتقدوا أن الله بعث الرسول اليهم فلم يكن قصدهم فى نفاقهم مخادعة الله تعالى ، فثبت أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لابد من التأويل وهو من وجهين . الأول : أنه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عادته فى تفخيم وتعظيم شأنه . قال (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) وقال فى عكسه (واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه) أضاف السهم الذى يأخذه الرسول إلى نفسه فالمنافقون لما خادعوا

الرسول قيل إنهم خادعوا الله تعالى . الثانى : أن يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع ، وصورة صنيع الله معهم حيث أمر باجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده فى عداد الكفرة صورة صنيع الله معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامه عليهم

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فهى فى بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه . الأول : أنهم ظنوا أن النبى ﷺ والمؤمنين يجرونهم فى التعظيم والاكرام مجرى سائر المؤمنين إذا أظهروا لهم الايمان وإن أسروا خلافه فمقصودهم من الخداع هذا . الثانى : يجوز أن يكون مرادهم إفشاء النبى ﷺ إليهم أسراره ، وإفشاء المؤمنين أسرارهم فينقلونها إلى أعدائهم من الكفار . الثالث : أنهم دفعوا عن أنفسهم أحكام الكفار مثل القتل ، لقوله عليه الصلاة والسلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » . الرابع : أنهم كانوا يطمعون فى أموال الغنائم ، فإن قيل : فالله تعالى كان قادرا على أن يوحى إلى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكرهم وخداعهم ، فلم يفعل ذلك هتكا لسترهم ؟ قلنا : إنه تعالى قادر على استئصال إبليس وذريته ولكنه تعالى أبقاهم وقواهم ، إما لأنه يفعل مايشاء ويحكم مايريد ، أو لحكمة لا يطلع عليها إلا هو . فإن قيل هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح ؟ قلنا قال صاحب الكشاف وجهه أن يقال : عنى به فعلت إلا أنه أخرج فى زنة فاعلت ، لأن الزنة فى أصلها للمبالغة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه إذا زاوله وحده من غير مغالب ، لزيادة قوة الداعى إليه ، ويعضده قراءة أبى حيوة (يخدعون الله) ثم قال (يخادعون) بياناً ليقول ويجوز أن يكون مستأنفاً كأنه قيل ولم يدعون الإيمان كاذبين . وما نفعهم فيه ؟ فقيل (يخادعون)

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قرأ نافع وابن كثير وأبو عمر (وما يخادعون) والباقون (يخدعون) وحجة الأولين : مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقا للفظ الأول ، ووجه الباقين أن المخادعة إنما تكون بين اثنين ، فلا يكون الانسان الواحد مخادعا لنفسه ، ثم ذكروا فى قوله (ومايخدعون إلا أنفسهم) وجهين . الأول : أنه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون فى الحقيقة خادعين إلا أنفسهم عن الحسن . والثانى : ما ذكره أكثر المفسرين ، وهو أن وبال ذلك راجع إليهم فى الدنيا ، لان الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه إليهم ، وهو كقوله (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) وقوله (إنما نحن مستهزءون . الله يستهزىء بهم) (أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء) (ومكروا مكراً ومكرنا مكراً) (إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيداً) (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) (إن الذين يؤذون الله ورسوله) وبقى فى الآية بعد ذلك أبحاث . أحدها : قرىء (وما يخادعون) من اخدع و (يخدعون) بفتح الياء بمعنى يختدعون (ويخدعون) و (يخادعون) على لفظ مالم يسم فاعله . وثانيها النفس ذات الشىء وحقيقته ، ولا تختص بالأجسام لقوله تعالى (تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك) والمراد بمخادعتهم ذواتهم أن الخداع

لا يعدوهم إلى غيرهم . وثالثها أن الشعور علم الشىء إذا حصل بالحس ، ومشاعر الانسان حواسه ، والمعنى أن لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس ، لـكنهم لتماديهم فى الغفلة كالذى لايحس .

أما قوله تعالى ﴿ فى قلوبهم مرض ﴾ فاعلم أن المرض صفة توجب وقوع الضرر فى الأفعال الصادرة عن موضع تلك الصفة ، ولمـا كان الأثر الخاص بالقلب إنما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته ، فإذا وقع فى القلب من الصفات ماصار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات أمراضا للقلب . فان قيل : الزيادة من جنس المزيد عليه ، فلو كان المراد من المرض ههنا الـكفر والجهل لكان قوله (فزادهم الله مرضا) محمولا على الـكفر والجهل ، فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلا للـكفر والجهل . قالت المعتزلة : لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الـكفر والجهل لوجوه : أحدها أن الـكفار كانوا فى غاية الحرص على الطعن فى القرآن ، فلو كان المعنى ذلك لقالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم : إذا فعل الله الـكفر فينا ، فـكيف تأمرنا بالايمان ؟ وثانيها : أنه تعالى لو كان فاعلا للـكفر لجاز منه اظهار المعجزة على يد الـكذاب ، فكان لايبقى كون القرآن حجة فـكيف نتشاغل بمعانيه وتفسيره . وثالثها : أنه تعالى ذكر هذه الآيات فى معرض الذم لهم على كفرهم فـكيف يذمهم على شىء خلقه فيهم . ورابعها : قوله (ولهم عذاب أليم) فان كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم ، فأى ذنب لهم حتى يعذبهم ؟ وخامسها : أنه تعالى أضافه إليهم بقوله (بما كانوا يكذبون) وعلى هذا وصفهم تعالى بأنهم مفسدون فى الأرض ، وأنهم هم السفهاء ، وأنهم إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم ، إذا ثبت هذا فنقول : لا بد من التأويل وهو من وجوه . الأول يحمل المرض على الغم ، لأنه يقال مرض قلبى من أمر كذ ، والمعنى أن المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات أمر النبى صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوما فيوما . وذلك كان يؤثر فى زوال رياستهم ، كما روى أنه عليه السلام مر بعبد الله بن أبى بن سلول على حمار ، فقال له نح حمارك يامحمد فقد آذتنى ريحه ، فقال له بعض الأنصار اعذره يارسول الله ، فقد كنا عزمنا على أن نتوجه الرياسة قبل أن تقدم علينا : فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال (فزادهم الله مرضا) أى زادهم الله غما على غمهم بما يزيد فى إعلاء أمر النبى صلى الله عليه وسلم وتعظيم شأنه الثانى : أن مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف ، فهو كقوله تعالى فى سورة التوبة (فزادتهم رجسا إلى رجسهم) والسورة لم تفعل ذلك ، ولـكنهم لمـا ازدادوا رجسا عند نزولها لمـا كفروا بها قبل ذلك ، وكقوله تعالى حكاية عن نوح (إنى دعوت قومى ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائى إلا فرارا) والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ، ولـكنهم ازدادوا فرارا عنده ، وقال (ومنهم من يقول ائذن لى ولا تفتنى) والنبى عليه السلام ان لم يأذن له لم يفتنه ، ولـكنه كان يفتتن عند خروجه فنسبت الفتنة إليه (وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا) وقال (فلما جاءهم نذير مازادهم إلا نفورا) وقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتمادى فى فساده : ما زادتك موعظتى إلا

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِى الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَـٰكِنْ لَا يَشْعُرُونَ

شرا ، وما زادتك إلا فسادا فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله إلى شرائع دينه فكفروا بتلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كفراً لاجرم أضيفت زيادة كفرهم إلى الله . الثالث : المراد من قوله (فزادهم الله مرضا) المنع من زيادة الألطاف ، فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله (قاتلهم الله أنى يؤفكون) الرابع : أن العرب تصف فتور الطرف بالمرض ، فيقولون : جارية مريضة الطرف . قال جرير :

إن العيون التى فى طرفها مرض   قتلننا ثم لم يحيين قتلانا

فكذا المرض ههنا إنما هو الفتور فى النية ، وذلك لأنهم فى أول الأمر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة وإظهار الخصومة ، ثم انكسرت شوكتهم فأخذوا فى النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار ، فقال تعالى (فزادهم الله مرضا) أى زادهم ذلك الانكسار والجبن والضعف ، ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله (وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين) الخامس : أن يحمل المرض على ألم القلب ، وذلك أن الانسان إذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فإذا دام به ذلك فربما صار ذلك سببا لتغير مزاج القلب وتألمه ، وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته ، فكان أولى من سائر الوجوه . أما قوله (ولهم عذاب أليم) قال صاحب الكشاف : ألم فهو أليم ، كوجع فهو وجيع ، ووصف العذاب به فهو نحو قوله : تحية بينهم ضرب وجيع . وهذا على طريقة قولهم : جد جده ، والألم فى الحقيقة المؤلم كما أن الجد للجاد ، أما قوله (بما كانوا يكذبون) ففيه أبحاث . أحدها . أن الكذب هو الخبر عن شىء على خلاف ماهو به والجاحظ لا يسميه كذباً إلا إذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفاً للخبر ، وهذه الآية حجة عليه . وثانيها : أن قوله (ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون) صريح فى أن كذبهم علة للعذاب الأليم ، وذلك يقتضى أن يكون كل كذب حراما فأما ماروى أن ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات ، فالمراد التعريض ، ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمى به . وثالثها : فى هذه الآية قراءتان . إحداهما : (يكذبون) والمراد بكذبهم قوله آمنا بالله وباليوم الآخر . والثانية : يكذبون من كذبه الذى هو نقيض صدقه ، ومن كذب الذى هو مبالغة فى كذب ، كما بولغ فى صدق فقيل صدق .

قوله تعالى ﴿ وإذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون ﴾

إعلم أن هذا هو النوع الثانى من قبائح أفعال المنافقين ، والكلام فيه من وجوه . أحدها : أن يقال : من القائل لاتفسدوا فى الأرض ؟ وثانيها : ماالفساد فى الأرض ؟ وثالثها : من القائل : إنما نحن مصلحون ؟ ورابعها . ما الصلاح ؟

﴿ أما المسألة الأولى ﴾ فمنهم من قال : ذلك القائل هو الله تعالى ، ومنهم من قال : هوالرسول عليه السلام ، ومنهم من قال بعض المؤمنين ، وكل ذلك محتمل ، ولايجوز أن يكون القائل بذلك من لايختص بالدين والنصيحة ، وإن كان الاقرب هو أن القائل لهم ذلك من شافههم بذلك ، فإما أن يكون الرسول عليه السلام بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فأجابوا بما يحقق إيمانهم وأنهم فى الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين ، وإما أن يقال : إن بعض من كانوا يلقون إليه الفساد كان لايقبله منهم وكان ينقلب واعظاً لهم قائلالهم (لاتفسدوا) فإن قيل : أفما كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك ؟ قلنا نعم ، إلا أن المنافقين كانوا إذا عوتبوا عادوا إلى إظهار الاسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما أخبر تعالى عنهم فى قوله (يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر) وقال (يحلفون لكم لترضوا عنهم)

﴿ المسألة الثانية ﴾ الفساد خروج الشىء عن كونه منتفعاً به ، ونقيضه الصلاح فأما كونه فسادا فى الأرض فإنه يفيد أمراً زائداً ، وفيه ثلاثة أقوال . أحدها : قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدى : أن المراد بالفساد فى الأرض إظهار معصية الله تعالى ، وتقريره ماذكره القفال رحمه الله وهو أن إظهار معصية الله تعالى إنما كان إفساداً فى الأرض ، لأن الشرائع سنن موضوعة بين العباد ، فإذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه ، فحقنت الدماء وسكنت الفتن ، وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها ، أما إذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على مايهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ، ولذلك قال تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض) نبههم على أنهم إذا أعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا إلا على الافساد فى الأرض به ، وثانيها : أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم ، لأنهم لما مالوا إلى الكفر مع أنهم فى الظاهر مؤمنون أوهم ذلك ضعف الرسول ﷺ ، وضعف أنصاره ، فكان ذلك يجرىء الكفرة على إظهار عداوة الرسول ونصب الحرب له وطمعهم فى الغلبة ، وفيه فساد عظيم فى الأرض . وثالثها : قال الأصم : كانوا يدعون فى السر إلى تكذيبه ، وجحد الإسلام ، والقاء الشبه

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الذين قالوا إنما نحن مصلحون هم المنافقون ، والأقرب فى مرادهم أن يكون نقيضاً لما نهوا عنه ، فلما كان الذى نهوا عنه هو الافساد فى الأرض كان قولهم (إنما نحن مصلحون) كالمقابل له ، وعندذلك يظهر احتمالان . أحدهما : أنهم اعتقدوا فى دينهم أنه هو الصواب ، وكان سعيهم لأجل تقوية ذلك الدين ، لاجرم قالوا إنما نحن مصلحون ، لأنهم فى اعتقادهم ماسعوا إلا لتطهير وجه الأرض عن الفساد . وثانيهما : أنا إذا فسرنا (لاتفسدوا) بمداراة المنافقين للكفار

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ

فقولهم (إنما نحن مصلحون) يعنى به أن هذه المداراة سعى فى الاصلاح بين المسلمين والكفار ، ولذلك حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا (إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا) فقولهم (إنما نحن مصلحون) أى نحن نصلح أمور أنفسنا

واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أن من أظهر الإيمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه ، وتجويز خلافه لا يطعن فيه ، وتوبة الزنديق مقبولة والله أعلم . وأما قوله (ألا إنهم هم المفسدون) فخارج على وجوه ثلاثة . أحدها : أنهم مفسدون لأن الكفر فساد فى الارض ، إذ فيه كفران نعمة الله ، وإقدام كل أحد على ما يهواه ، لأنه إذا كان لا يعتقد وجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا عقابا تهارج الناس ، ومن هذا ثبت أن النفاق فساد ؛ ولهذا قال (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض) على ما تقدم تقريره .

قوله تعالى ﴿ وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين ، وذلك لأنه سبحانه لما نهاهم فى الآية المتقدمة عن الفساد فى الأرض أمرهم فى هذه الآية بالإيمان ، لأن كمال حال الانسان لا يحصل إلا بمجموع الأمرين . أولهما : ترك ما لا ينبغى وهو قوله (آمنوا) وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (آمنوا كما آمن الناس) أى إيمانا مقرونا بالاخلاص بعيداً عن النفاق ، ولقائل أن يستدل بهذه الآية على أن مجرد الاقرار إيمان ، فانه لو لم يكن إيمانا لما تحقق مسمى الايمان إلا إذا حصل فيه الاخلاص ، فكان قوله (آمنوا) كافياً فى تحصيل المطلوب ، وكان ذكر قوله (كما آمن الناس) لغواً ، والجواب : أن الايمان الحقيقى عند الله هو الذى يقترن به الاخلاص ، أما فى الظاهر فلا سبيل إليه إلا باقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه إلى تأكيده بقوله (كما آمن الناس)

﴿ المسألة الثانية ﴾ اللام فى (الناس) فيها وجهان . أحدهما : أنها للعهد أى كما آمن رسول الله ومن معه ، وهم ناس معهودون ، أو عبد الله بن سلام وأشياعه . لأنهم من أبناء جنسهم والثانى : أنها للجنس ثم هاهنا أيضاً وجهان . أحدهما : أن الأوس والخزرج أكثرهم كانوا مسلمين ، وهؤلاء المنافقون كانوا ، منهم وكانوا قليلين ، ولفظ العموم قد يطلق على الأكثر والثانى : أن المؤمنين هم

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ . اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ

الناس فى الحقيقة ، لأنهم هم الذين أعطوا الانسانية حقها لأن فضيلة الانسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ القائل (آمنوا كما آمن الناس) إما الرسول ، أو المؤمنون ، ثم كان بعضهم يقول لبعض : أنؤمن كما آمن سفيه بنى فلان وسفيه بنى فلان ، والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى (ألا إنهم هم السفهاء)

﴿ المسألة الرابعة ﴾ السفه الخفة يقال : سفهت الريح الشىء إذا حركته ، قال ذو الرمة :

جرين كما اهتزت رياح تسفهت   أعاليها مر الرياح الرواسم

وقال أبو تمام الطائى :

سفيه الرمح جاهله إذا ما   بدا فضل السفيه على الحليم

أراد به سريع الطعن بالرمح خفيفه ، وإنما قيل لبذىء اللسان سفيه ؛ لأنه خفيف لا رزانة له وقال تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما) وقال عليه السلام «شارب الخمر سفيه» لقلة عقله وإنما سمى المنافقون المسلمين بالسفهاء ؛ لأن المنافقين كانوا من اهل الخطر والرياسة ، وأكثر المؤمنين كانوا فقراء ، وكان عند المنافقين أن دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل . والباطل لا يقبله إلا السفيه ؛ فلهذه الاسباب نسبوهم إلى السفاهة ثم إن الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب — وقوله الحق — لوجوه . أحدها : أن من أعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به إلى السفاهة فهو السفيه . وثانيها : أن من باع آخرته بدنياه فهو السفيه . وثالثها : أن من عادى محمداً عليه الصلاة والسلام فقد عادى الله ، وذلك هو السفيه

﴿ المسألة الخامسة ﴾ انما قال فى آخر هذه الآية (لا يعلمون) وفيما قبلها (لا يشعرون) لوجهين . الاول : أن الوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلى نظرى ، وأما أن النفاق وما فيه من البغى يفضى إلى الفساد فى الارض فضرورى جار مجرى المحسوس . الثانى : أنه ذكر السفه وهو جهل ، فكان ذكر العلم أحسن طباقاً له والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون . الله يستهزىء بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون ﴾

هذا هو النوع الرابع من أفعالهم القبيحة ، يقال : لقيته ولاقيته إذا استقبلته قريباً منه ، وقرأ أبو حنيفة (وإذا لاقوا) أما قوله (قالوا آمنا) فالمراد أخلصنا بالقلب ، والدليل عليه وجهان

الأول أن الاقرار بالسان كان معلوماً منهم فما كانوا يحتاجون إلى بيانه ، إنما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب ، فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك . الثانى : أن قولهم للمؤمنين « آمنا » يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم ، وإذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب أن يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب ، أما قوله (وإذا خلوا إلى شياطينهم) فقال صاحب الكشاف : يقال خلوت بفلان وإليه ، إذا انفردت معه ويجوز أن يكون من « خلا » بمعنى مضى ، ومنه القرون الخالية ، ومن « خلوت به » إذا سخرت منه ، من قولك « خلا فلان بعرض فلان » أى يعبث به ، ومعناه أنهم أنهوا السخرية بالمؤمنين إلى شياطينهم وحدثوهم بها كما تقول : أحمد إليك فلانا وأذمه إليك . وأما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين فى تمردهم ، أما قوله (إنا معكم) ففيه سؤالان . السؤال الأول : هذا القائل أهم كل المنافقين أو بعضهم الجواب : فى هذا خلاف ، لان من يحمل الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على أنه من صغارهم وكانوا يقولون للمؤمنين آمنا وإذا عادوا إلى أكابرهم قالوا إنا معكم ؛ لئلا يتوهموا فيهم المباينة ، ومن يقول فى الشياطين : المراد بهم الكفار لم يمنع اضافه هذا القول إلى كل المنافقين ، ولا شبهة فى أن المراد بشياطينهم أكابرهم ، وهم إما الكفار وإما كابر المنافقين ، لانهم هم الذين يقدرون على الافساد فى الارض ، وأما أصاغرهم فلا . السؤال الثانى : لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية ، وشياطينهم بالجملة الاسمية محققة « بأن » الجواب : ليس ماخاطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى الكلامين ، لانهم كانوا فى ادعاء حدوث الإيمان منهم لا فى ادعاء أنهم فى الدرجة الكاملة منه ، إما لان أنفسهم لا تساعدهم على المبالغة لان القول الصادر عن النفاق والكراهة قلما يحصل معه المبالغة ؛ وإما لعلمهم بأن ادعاء الكمال فى الإيمان لايروج على المسلمين ، وأما كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلموا أن المستمعين يقبلون ذلك منهم ، فلا جرم كان التأكيد لائقا به . أما قوله (إنما نحن مستهزئون) ففيه سؤالان . السؤال الاول : ماالاستهزاء ؟ الجواب : أصل الباب الخفة من الهزء وهو العدو السريع ، وهزأ يهزأ مات على مكانه ، وناقته تهزأ به أى تسرع ، وحده أنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطان مايجرى مجرى السوء على طريق السخرية ، فعلى هذا قولهم (إنما نحن مستهزئون) يعنى نظهر لهم الموافقة على دينهم لنأمن شرهم ونقف على أسرارهم ؛ ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم . السؤال الثانى : كيف تعلق قوله (إنما نحن مستهزئون) بقوله (إنا معكم) الجواب : هو توكيد له ؛ لان قوله (إنا معكم) معناه الثبات على الكفر وقوله (إنما نحن مستهزئون) رد للاسلام ، ورد نقيض الشىء تأكيد لثباته ، أو بدل منه ، لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر ، أو استئناف ، كأنهم اعترضوا عليه حين قالوا : إنا معكم ، فقالوا إن صح ذلك فكيف توافقون أهل الاسلام ؟ فقالوا : إنما نحن مستهزئون

واعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك أجابهم بأشياء . أحدها : قوله (الله يستهزىء بهم)

وفيه أسئلة . الأول : كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزىء وقد ثبت أن الاستهزاء لاينفك عن التلبيس ، وهو على الله محال ، ولأنه لا ينفك عن الجهل ، لقوله (قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) والجهل على الله محال والجواب : ذكروا فى التأويل خمسة أوجه . أحدها : أن مايفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء ، لأن جزء الشىء يسمى باسم ذلك الشىء قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) (يخادعون الله وهو خادعهم) (ومكروا ومكرالله) وقال عليه السلام «اللهم إن فلانا هجانى وهو يعلم أنى لست بشاعر فاهجه ، اللهم والعنه عدد ماهجانى » أى اجزه جزاء هجائه ، وقال عليه السلام « تكلفوا من الأعمال ماتطيقون فإن الله لايمل حتى تملوا » وثانيها : أن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع عليهم وغير ضار بالمؤمنين ، فيصير كأن الله استهزأ بهم . وثالثها : أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء ، والمراد حصول الهوان لهم تعبيراً بالسبب عن المسبب . ورابعها : ان استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه فى الدنيا مالهم عند الله خلافها فى الآخرة ، كما أنهم أظهروا للنبى والمؤمنين أمراً مع أن الحاصل منهم فى السر خلافه ، وهذا التأويل ضعيف ، لأنه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد اظهر الأدلة الواضحة بما يعاملون به فى الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم ، فليس فى ذلك مخالفة لما أظهره فى الدنيا . وخامسها : أن الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزىء فى الدنيا وفى الآخره ، أما فى الدنيا فلأنه تعالى أطلع الرسول على أسرارهم مع أنهم كانوا يبالغون فى إخفائها عنه ، وأما فى الآخرة فقال ابن عباس : إذا دخل المؤمنون الجنة ، والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم فى الموضع الذى هو مسكن المنافقين ، فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحا أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون إلى الجنة ، وأهل الجنة ينظرون اليهم ، فإذا وصلوا إلى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب ، فذاك قوله تعالى (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) إلى قوله (فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون) فهذا هو الاستهزاء بهم . السؤال الثانى : كيف ابتدأ قوله (الله يستهزىء بهم) ولم يعطف على الكلام الذى قبله ؟ الجواب : هو استئناف فى غاية الجزالة والفخامة . وفيه أن الله تعالى هو الذى يستهزىء بهم استهزاء العظيم الذى يصير استهزاؤهم فى مقابلته كالعدم ، وفيه أيضا أن الله هو الذى يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ، ولا يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم باستهزاء مثله .

﴿ السؤال الثالث ﴾ هل قيل : إن الله مستهزىء بهم ليكون مطابقا لقوله (إنما نحن مستهزئون) الجواب . لأن « يستهزىء » يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتاً بعد وقت ، وهكذا كانت نكايات الله فيهم (أولا يرون أنهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين) وايضاً فما كانوا يخلون فى أكثر أوقاتهم من تهتك أستار وتكشف أسرار واستشعار حذر من أن تنزل عليهم آية (يحذر

المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم قل استهزئوا إن الله مخرج ما تحذرون) الجواب الثانى : قوله تعالى (ويمدهم فى طغيانهم يعمهون) قال صاحب الكشاف إنه من مد الجيش وأمده إذا زاده وألحق به ما يقويه ويكثره ، وكذلك مد الدواة وأمدها زادها مايصلحها ؛ ومددت السراج والأرض إذا أصلحتهما بالزيت والسماد ، ومده الشيطان فى الغى ، وأمده إذا واصله بالوسواس ، ومد وأمد بمعنى واحد . وقال بعضهم : مد يستعمل فى الشر ، وأمد فى الخير قال تعالى (أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين) ومن الناس من زعم أنه من المد فى العمر والاملاء والامهال وهذا خطأ لوجهين . الأول : أن قراءة ابن كثير ، وابن محيصن (ونمدهم) وقراءة نافع (وإخوانهم يمدونهم فى الغى) يدل على أنه من المدد دون المد . الثانى : أن الذى بمعنى أمهله إنما هو مدله ، كأملى له . قالت المعتزلة : هذه الآية لا يمكن أجراؤها على ظاهرها لوجوه أحدها : قوله تعالى (وإخوانهم يمدونهم فى الغى) أضاف ذلك الغى إلى إخوانهم ، فكيف يكون مضافا إلى الله تعالى

وثانيها : أن الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى فكيف يذمهم عليه .

وثالثها لو كان فعلا لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثا .

ورابعها : أنه تعالى أضاف الطغيان إليهم بقوله : فى طغيانهم ولو كان ذلك من الله لما أضافه إليهم ، فظهر أنه تعالى إنما أضافه إليهم ليعرف أنه تعالى غير خالق لذلك ، ومصداقه أنه حين أسند المد إلى الشياطين أطلق الغى ولم يقيده بالاضافة فى قوله (وإخوانهم يمدونهم فى الغى) إذا ثبت هذا فنقول : التأويل من وجوه أحدها : وهو تأويل الكعبى وأبى مسلم بن يحيى الأصفهانى أن الله تعالى لما منحهم ألطافه التى يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها وتزايد النور فى قلوب المسلمين فسمى ذلك التزايد مدداً وأسنده إلى الله تعالى لأنه مسبب عن فعله بهم . وثانيها : أن يحمل على منع القسر والالجاء كما قيل : إن السفيه إذا لم ينه فهو مأمور . وثالثها : أن يسند فعل الشيطان إلى الله تعالى لأنه بتمكينه وإقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده . ورابعها : ماقاله الجبائى فانه قال ويمدهم أى يمد عمرهم ثم انهم مع ذلك فى طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين . الأول : لما تبينا أنه لا يجوز فى اللغة تفسير ويمدهم بالمد فى العمر . الثانى : هب أنه يصح ذلك ولكنه يفيد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا فى طغيانهم يعمهون وذلك يفيد الاشكال أجاب القاضى عن ذلك بأنه ليس المراد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا فى الطغيان ، بل المراد انه تعالى يبقيهم ويلطف بهم فى الطاعة فيأبون إلا أن يعمهوا . واعلم أن الكلام فى هذا الباب تقدم فى قوله (ختم الله على قلوبهم) فلا فائدة فى الاعادة . وأعلم أن الطغيان هو الغلو فى الكفر ومجاوزة الحد فى العتو ، قال تعالى (إنا لما طغى الماء) أى جاوز قدره ، وقال (اذهب إلى فرعون إنه طغى) أى أسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن على فى طغيانهم بالكسر وهما لغتان كلقيان ولقيان ، والعمه مثل العمى الا أن العمى عام فى البصر والرأى والعمه فى الرأى خاصة ، وهو التردد والتحير لا يدرى أين يتوجه

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَٰلَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا
مُهْتَدِينَ . مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ
بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ

قوله تعالى ﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ﴾ واعلم أن اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به ، فإن قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كأنه فى أيديهم فاذا تركوه ومالوا إلى الضلالة فقد استبدلوها به ، والضلالة الجور والخروج عن القصد وفقد الاهتداء ، فاستعير للذهاب عن الصواب فى الدين ، أما قوله (فما ربحت تجارتهم) فالمعنى أنهم ما ربحوا فى تجارتهم ، وفيه سؤالان السؤال الأول : كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها ؟ الجواب : هو من الاسناد المجازى وهو أن يسند الفعل إلى شىء يتلبس بالذى هو فى الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترى . السؤال الثانى : هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازاً فى معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة والجواب : هذا مما يقوى أمر المجاز ويحسنه كما قال الشاعر :

ولما رأيت النسر عز ابن دأية   وعشش فى وكريه جاش له صدرى

لما شبه الشيب بالنسر ، والشعر الفاحم بالغراب أتبعه بذكر التعشيش والوكر فكذا ههنا لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله ويواخيه ، تمثيلا لخسارتهم وتصويراً لحقيقته . أما قوله (وما كانوا مهتدين) فالمعنى أن الذى تطلبه التجار فى متصرفاتهم أمران : سلامة رأس المال والربح ، وهؤلاء قد أضاعوا الأمرين لأن رأس مالهم هو العقل الخالى عن المانع ، فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة . وقال قتادة : انتقلوا من الهدى إلى الضلالة ، ومن الطاعة إلى المعصية ، ومن الجماعة إلى التفرقة ومن الأمن إلى الخوف ، ومن السنة إلى البدعة ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿ مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً فلما أضاءت ماحوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون ﴾

اعلم أنا قبل الخوض فى تفسير ألفاظ هذه الآية نتكلم فى شيئين . أحدهما : أن المقصود من ضرب الأمثال أنها تؤثر فى القلوب مالا يؤثره وصف الشىء فى نفسه ، وذلك لأن الغرض من المثل تشبيه الخفى بالجلى ، والغائب بالشاهد ، فيتأكد الوقوف على ماهيته ، ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك فى نهاية الايضاح ، ألا ترى أن الترغيب إذا وقع فى الايمان مجردا عن ضرب مثل له

لم يتأكد وقوعه فى القلب كما يتأكد وقوعه إذا مثل بالنور ، وإذا زهد فى الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبحه فى العقول كما يتأكد إذا مثل بالظلمة ، وإذا أخبر بضعف أمر من الأمور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ فى تقرير صورته من الاخبار بضعفه مجردا ، ولهذا أكثر الله تعالى فى كتابه المبين وفى سائر كتبه أمثاله ، قال تعالى (وتلك الأمثال نضربها للناس) ومن سور الانجيل سورة الأمثال ، وفى الآية مسائل : —

(المسألة الأولى) المثل فى أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير ، ويقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ، ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده : مثل ، وشرطه أن يكون قولا فيه غرابة من بعض الوجوه

(المسألة الثانية) أنه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة فى الكشف والبيان . أحدهما : هذا المثل وفيه إشكالات . أحدها : أن يقال : ماوجه التمثيل بمن أعطى نورا ثم سلب ذلك النور عنه مع أن المنافق ليس له نور . وثانيها : أن يقال : ان من استوقد نارا فأضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم ، فأما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالإيمان فما وجه التمثيل ؟ وثالثها : أن مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور ، والله تعالى ذهب بنوره وتركه فى الظلمات ، والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الخيبة والحيرة فقد أتى فيه من قبل نفسه ، فما وجه التشبيه ؟ والجواب : أن العلماء ذكروا فى كيفية التشبيه وجوها . أحدها : قال السدى : ان ناسا دخلوا فى الاسلام عند وصوله عليه السلام إلى المدينة ثم إنهم نافقوا ، والتشبيه ههنا فى نهاية الصحة لأنهم بإيمانهم أولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا أبطلوا ذلك النور ووقعوا فى حيرة عظيمة فإنه لاحيرة أعظم من حيرة الدين لأن المتحير فى طريقه لأجل الظلمة لايخسر إلا القليل من الدنيا ، وأما المتحير فى الدين فإنه يخسر نفسه فى الآخرة أبد الآبدين . وثانيها : إن لم يصح ماقاله السدى بل كانوا منافقين أبدا من أول أمرهم فههنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله ، وهو أنهم لما أظهروا الاسلام فقد ظفروا بحقن دمائهم وسلامة أموالهم عن الغنيمة وأولادهم عن السبى وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين ، وعد ذلك نوراً من أنوار الإيمان ، ولما كان ذلك بالاضافة إلى العذاب الدائم قليلا قدرت شبههم بمستوقد النار الذى انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرته للظلمة التى جاءته فى أعقاب النور ، فكان يسير انتفاعهم فى الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم فى الآخرة يشبه الظلمة . وثالثها : أن نقول ليس وجه التشبيه أن للمنافق نوراً ، بل وجه التشبيه بهذا المستوقد أنه لما زال النور عنه تحير ، والتحير فيمن كان فى نور ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق فى ظلمة مستمرة ، لكنه تعالى ذكر النور فى مستوقد النار لكى يصح أن يوصف بهذه الظلمة الشديدة ، لا أن وجه التشبيه بجمع النور والظلمة . ورابعها : أن الذى أظهروه يوهم أنه من باب النور الذى ينتفع به ، وذهاب النور هو مايظهره لأصحابه من الكفر والنفاق ، ومن قال بهذا قال إن المثل إنما عطف على قوله (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا

آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم) فالنار مثل لقولهم « آمنا » وذهابه مثل لقولهم للكفار « إنا معكم » فإن قيل وكيف صار مايظهره المنافق من كلمة الإيمان مثلا بالنور وهو حين تكلم بها أضمر خلافها ؟ قلنا إنه لو ضم إلى القول اعتقاداً له وعملا به لأتم النور لنفسه ، ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره ، وإنما سمى مجرد ذلك القول نوراً لأنه قول حق فى نفسه . وخامسها : يجوز أن يكون استيقاد النار عبارة عن إظهار المنافق كلمة الإيمان وإنما سماه نوراً لأنه يتزين به ظاهره فيهم ويصير ممدوحا بسببه فيما بينهم ، ثم إن الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة أمره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الإيمان فبقى فى ظلمات لايبصر ، إذ النور الذى كان له قبل قد كشف الله أمره فزال وسادسها : أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذى باعوه بالنار المضيئة ماحول المستوقد ، والضلالة التى اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه إياهم فى الظلمات . وسابعها : يجوز أن يكون المستوقد ههنا مستوقد نار لايرضاها الله تعالى ، والغرض تشبيه الفتنة التى حاول المنافقون إثارتها بهذه النار ، فإن الفتنة التى كانوا يثيرونها كانت قليلة البقاء ، ألا ترى إلى قوله تعالى (كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله) وثامنها : قال سعيد بن جبير : نزلت فى اليهود وانتظارهم لخروج الرسول الله صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركى العرب ، فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كإيقاد النار ، وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فأما تشبيه الإيمان بالنور والكفر بالظلمة فهو فى كتاب الله تعالى كثير ، والوجه فيه أن النور قد بلغ النهاية فى كونه هاديا إلى المحجة وإلى طريق المنفعة وإزالة الحيرة وهذا حال الإيمان فى باب الدين ، فشبه ماهو النهاية فى إزالة الحيرة ووجدان المنفعة فى باب الدين بما هو الغاية فى باب الدنيا ، وكذلك القول فى تشبيه الكفر بالظلمة ، لأن الضال عن الطريق المحتاج إلى سلوكه لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتحير أعظم من الظلمة ، ولا شىء كذلك فى باب الدين أعظم من الكفر ، فشبه تعالى أحدهما بالآخر ، فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلى من هذه الآية ، بقيت ههنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتعلق بالتفاصيل : السؤال الأول : قوله تعالى (مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً) يقتضى تشبيه مثلهم بمثل المستوقد ، فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه أحدهما بالآخر ؟ والجواب : استعير المثل للقصة أو للصفة إذا كان لها شأن وفيها غرابة ، كأنه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذى استوقد نارا ، وكذا قوله (مثل الجنة التى وعد المتقون) أى فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة (ولله المثل الأعلى) أى الوصف الذى له شأن من العظمة والجلالة (ومثلهم فى التوراة) أى وصفهم وشأنهم المتعجب منه ولما فى المثل من معنى الغرابة قالوا : فلان مثله فى الخير والشر ، فاشتقوا

منه صنمة للعجيب الشأن . السؤال الثانى : كيف مثلت الجماعة بالواحد ؟ والجواب من وجوه أحدها : أنه يجوز فى اللغة وضع الذى موضع الذين كقوله (وخضتم كالذى خاضوا) وإنما جاز ذلك لأن « الذى » لكونه وصلة إلى وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه فى كلامهم ، ولكونه مستطالا بصلته فهو حقيق بالتخفيف ، ولذلك أعلوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا فيه على اللام وحدها فى أسماء الفاعلين والمفعولين . وثانيها : أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذى استوقد نارا . وثالثها ، وهو الأقوى : أن المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وإنما شبهت قصتهم بقصة المستوقد . ومثله قوله تعالى (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار) وقوله (ينظرون إليك نظر المغشى عليه من الموت) ورابعها : المعنى ومثل كل واحدمنهم كقوله (يخرجكم طفلا) أى يخرج كل واحد منكم . السؤال الثالث : ما الوقود ؟ وما النار ؟ وما الاضاءة ؟ وما النور ؟ ما الظلمة ؟ الجواب : أما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهبها ، وأما النار فهو جوهر لطيف مضىء حار محرق ، واشتقاقها من « نار ينور » إذا نفر ؛ لأن فيها حركة واضطرابا ، والنور مشتق منها وهو ضوؤها ، والمنار العلامة ، والمنارة هى الشىء الذى يؤذن عليه . ويقال أيضا للشىء الذى يوضع السراج عليه ، ومنه النورة لأنها تطهر البدن والاضاءة فرط الانارة ، ومصداق ذلك قوله تعالى (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا) و « أضاء » يرد لازما ومتعديا . تقول : أضاء القمر الظلمة ، وأضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر : —

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم   دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه

وأما ماحول الشىء فهو الذى يتصل به ، تقول دار حوله وحواليه ، والحول السنة لأنها تحول ، وحال عن العهد أى تغير ، وحال لونه أى تغير لونه ، والحوالة انقلاب الحق من شخص إلى شخص ، والمحاولة طلب الفعل بعد أن لم يكن طالبا له ، والحول انقلاب العين ، والحول الانقلاب ، قال الله تعالى (لا يبغون عنها حولا) والظلمة عدم النور عما من شأنه أن يستنير ، والظلمة فى أصل اللغة عبارة عن النقصان قال الله تعالى (آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا) أى لم تنقص وفى المثل : من أشبه أباه فما ظلم ، أى فما نقص حق الشبه ، والظلم الثلج لأنه ينتقض سريعا والظلم ماء السن وطراوته وبياضه تشبيها له بالثلج . السؤال الرابع : أضاءت متعدية أم لا ؟ الجواب : كلاهما جائز ، يقال : أضاءت النار بنفسها وأضاءت غيرها وكذلك أظلم الشىء بنفسه وأظلم غيره أى صيره مظلما ، وههنا الأقرب أنها متعدية ، ويحتمل أن تكون غير متعدية مستندة إلى ما حوله والتأنيث للحمل على المعنى لأن ما حول المستوقد أماكن وأشياء ، ويعضده قراءة ابن أبى عبلة « ضاء » السؤال الخامس : هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله (فلما أضاءت) ؟ الجواب : ذكر النور أبلغ لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة ، فلو قيل ذهب الله بضوئهم لأوهم

صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ . أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَـٰتٌ
وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَـٰبِعَهُمْ فِى ءَاذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ

ذهاب الكمال وبقاء ما يسمى نوراً والغرض إزالة النور عنهم بالكلية . ألا ترى كيف ذكر عقيبه (وتركهم فى ظلمات لا يبصرون) والظلمة عبارة عن عدم النور ، وكيف جمعها ، وكيف نكرها وكيف أتبعها ما يدل على أنها ظلمة خالصة وهو قوله (لا يبصرون) السؤال السادس : لم قال (ذهب الله بنورهم) ولم يقل أذهب الله نورهم والجواب : الفرق بين أذهب وذهب به أن معنى أذهبه أزاله وجعله ذاهبا ، ويقال ذهب به إذا استصحبه ، ومعنى به معه ، وذهب السلطان بماله أخذه قال تعالى (فلما ذهبوا به) (إذا لذهب كل إله بما خلق) والمعنى أخذ الله نورهم وأمسكه (وما يمسك فلا مرسل له) فهو أبلغ من الاذهاب وقرأ اليمانى (أذهب الله نورهم) . السؤال السابع : ما معنى (وتركهم) ؟ والجواب : ترك إذا علق بواحد فهو بمعنى طرح وإذا علق بشيئين كان بمعنى صير ، فيجرى مجرى أفعال القلوب ومنه قوله (وتركهم فى ظلمات) أصله هم فى ظلمات ثم دخل ترك فنصبت الجزءين . السؤال الثامن : لم حذف احد المفعولين من لا يبصرون ؟ الجواب : أنه من قبيل المتروك الذى لا يلتفت إلى إخطاره بالبال ، لا من قبيل المقدر المنوى ، كأن الفعل غير متعد أصلا

قوله تعالى ﴿ صم بكم عمى فهم لا يرجعون ﴾

اعلم أنه لما كان المعلوم من حالهم أنهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق إلا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره الرسول من الأدلة والآيات بمن هو أصم فى الحقيقة فلا يسمع ، وإذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب ، فلذلك جعله بمنزلة الأبكم ، وإذا لم ينتفع بالأدلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الأعمى ، أما قوله (فهم لا يرجعون) ففيه وجوه . أحدها : أنهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذى لأجل تمسكهم به وصفهم الله تعالى بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على أنهم يستمرون على نفاقهم أبدا . وثانيها : أنهم لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه ، وعن الضلالة بعد أن اشتروها . وثالثها : أراد أنهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا خامدين فى مكانهم لا يبرحون ، ولا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون وكيف يرجعون إلى حيث ابتدأوا منه

قوله تعالى ﴿ أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت

وَاللّٰهُ مُحِيطٌ بِالْكَـٰفِرِينَ . يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَـٰرَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ
مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْ
إِنَّ اللّٰهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

والله محيط بالكافرين . يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شىء قدير ﴾

إعلم أن هذا هو المثل الثانى للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه . أحدها : أنه إذا حصل السحاب الذى فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت وأن البرق يكاد يخطف أبصارهم ، فإذا أضاء لهم مشوا فيه ، وإذا ذهب بقوا فى ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين لأن من أصابه البرق فى هذه الظلمات الثلاث ثم ذهب عنه تشتد حيرته . وتعظم الظلمة فى عينه ، وتكون له مزية على من لم يزل فى الظلمة ، فشبه المنافقين فى حيرتهم وجهلهم بالدين بهؤلاء الذين وصفهم ، إذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون ، وثانيها : أن المطر وإن كان نافعا إلا أنه لما وجد فى هذه الصورة مع هذه الأحوال الضارة صار النفع به زائلا ، فكذا إظهار الإيمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن . فإذا فقد منه الاخلاص وحصل معه النفاق صار ضررا فى الدين . وثالثها : أن من نزل به هذه الأمور مع الصواعق ظن المخلص منها أن يجعل أصابعه فى أذنيه وذلك لا ينجيه مما يريده تعالى به من هلاك وموت ، فلما تقرر ذلك فى العادات شبه تعالى حال المنافقين فى ظنهم أن اظهارهم للمؤمنين ما أظهروه ينفعهم ، مع أن الأمر فى الحقيقة ليس كذلك بما ذكر ورابعها : أن عادة المنافقين كانت هى التأخر عن الجهاد فرارا من الموت والقتل ، فشبه الله حالهم فى ذلك بحال من نزلت هذه الأمور به وأراد دفعها بجعل اصبعيه فى أذنيه . وخامسها : أن هؤلاء الذين يجعلون أصابعهم فى أذانهم وإن تخلصوا عن الموت فى تلك الساعة فإن الموت والهلاك من ورائهم لا مخلص لهم منه فكذلك حال المنافقين فى أن الذى يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار . وسادسها : أن من هذا حاله فقد بلغ النهاية فى الحيرة لاجتماع أنواع الظلمات وحصول أنواع المخافة ، وحصل فى المنافقين نهاية الحيرة فى باب الدين ونهاية الخوف فى الدنيا لأن المنافق يتصور فى كل وقت أنه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل ، فلا يكاد الوجل والخوف يزول عن قلبه مع النفاق . وسابعها : المراد من الصيب هو الإيمان والقرآن ، والظلمات والرعد والبرق هو الأشياء الشاقة على المنافقين ، وهى التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات

والجهاد مع الآباء والأمهات ، وترك الأديان القديمة ، والانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما أن الانسان يبالغ فى الاحتراز عن المطر الصيب الذى هو أشد الأشياء نفعا بسبب هذه الأمور المقارنة ، فكذا المنافقون يحترزون عن الإيمان والقرآن بسبب هذه الأمور المقارنة ، والمراد من قوله (كلما أضاء لهم مشوا فيه) أنه متى حصل لهم شىء من المنافع ، وهى عصمة اموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون فى الدين (وإذا أظلم عليهم قاموا) أى متى لم يجدوا شيئا من تلك المنافع فحينئذ يكرهون الإيمان ولا يرغبون فيه ، فهذه الوجوه ظاهرة فى التشبيه . وبقى على الآية أسئلة وأجوبة . السؤال الأول : أى التمثيلين أبلغ ؟ والجواب : التمثيل الثانى ، لأنه أدل على فرط الحيرة وشدة الأغاليظ ؛ ولذلك تراهم يتدرجون فى نحو هذا من الأهون إلى الأغلظ . السؤال الثانى : لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك ؟ الجواب من وجوه . أحدها : لأن « أو » فى أصلها تساوى شيئين فصاعدا فى الشك ، ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوى فى غير الشك . كقولك : جالس الحسن أو ابن سيرين تريد أنهما سيان فى استصواب أن تجالس أيهما شئت ، ومنه قوله تعالى (ولا تطع منهم آثما أو كفورا) أى أن الآثم والكفور متساويان فى وجوب عصيانهما ، فكذا قوله (أو كصيب) معناه أن كيفية المنافقين شبيهة بكيفيتى هاتين القصتين ، فبأيتهما مثلتها فأنت مصيب ، وإن مثلتها بهما جميعا فكذلك . وثانيها : إنما ذكر تعالى ذلك لأن المنافقين قسمان بعضهم يشبهون أصحاب النار ، وبعضهم يشبهون أصحاب المطر ، ونظيره قوله تعالى (وقالوا كونوا هودا أو نصارى) وقوله (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون) وثالثها أو بمعنى بل قال تعالى (وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون) ورابعها : أو بمعنى الواو كأنه قال وكصيب من السماء نظيره قوله تعالى (أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم) وقال الشاعر :

وقد زعمت ليلى بأنى فاجر   لنفسى تقاها أو عليها فجورها

وهذه الوجوه مطردة فى قوله (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو أشد قسوة) السؤال الثالث : المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ماهو ؟ الجواب : لعلماء البيان ههنا قولان . أحدهما : أن هذا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مركبا من أمور والممثل يكون أيضا مركبا من أمور ويكون كل واحد من المثل شبيها بكل واحد من الممثل ، فههنا شبه دين الاسلام بالصيب ، لأن القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر ، وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات ، وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد ؛ ومايصيب الكفرة من الفتن من جهة أهل الاسلام بالصواعق ، والمعنى أو كمثل ذوى صيب ، والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة : والقول الثانى : أنه تشبيه مركب ، وهو الذى يشبه فيه احدى الجملتين بالأخرى فى أمر

من الأمور وإن لم تكن آحاد احدى الجملتين شبيهة بآحاد الجملة الأخرى وههنا المقصود تشبيه حيرة المنافقين فى الدنيا والدين بحيرة من انطفت ناره بعد إيقادها ، وبحيرة من أخذته السماء فى الليلة المظلمة مع رعد وبرق ، فان قيل الذى كنت تقدره فى التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك : أو كمثل ذوى صيب هل يقدر مثله فى المركب ، قلنا لولا طلب الراجع فى قوله (يجعلون أصابعهم فى آذانهم) ما يرجع إليه لما كان بنا حاجة إلى تقديره : السؤال الرابع ما الصيب ؟ الجواب : انه المطر الذى يصوب ، أى ينزل من صاب يصوب إذا نزل ومنه صوب رأسه إذا خفضه وقيل إنه من صاب يصوب إذا قصد ، ولا يقال صيب إلا للمطر الجود . كان عليه الصلاة والسلام يقول « اللهم اجعله صيبا هنيئا » أى مطراً جوداً وأيضاً يقال للسحاب صيب قال الشماخ :

« وأسحم دان صادق الوعد صيب »

وتنكير صيب لأنه اريد نوع من المطر شديد هائل ، كما تنكرت النار فى التمثيل الأول ، وقرىء أو كصائب وصيب أبلغ : والسماء هذه المظلة . السؤال الخامس : قوله من السماء . ما الفائدة فيه والصيب لا يكون إلا من السماء ؟ الجواب من وجهين . الأول : لو قال . أو كصيب فيه ظلمات . احتمل أن يكون ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السماء دون بعض ، أما لما قال من السماء دل على أنه عام مطبق آخذ بآفاق السماء فكما حصل فى لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير أيد ذلك بأن جعله مطبقا ، الثانى : من الناس من قال : المطر إنما يحصل من ارتفاع أبخرة رطبة من الأرض إلى الهواء فتنعقد هناك من شدة برد الهواء ثم تنزل مرة أخرى ، فذاك هو المطر ثم إن الله سبحانه وتعالى أبطل ذلك المذهب ههنا بأن بين أن ذلك الصيب نزل من السماء ، وكذا قوله (وأنزلنا من السماء ماء طهوراً) وقوله (وينزل من السماء من جبال فيها من برد) السؤال السادس ما الرعد والبرق ؟ الجواب الرعد الصوت الذى يسمع من السحاب كأن أجرام السحاب تضطرب وتنتقض وترتعد إذا أخذتها الريح فصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذى يلمع من السحاب من برق الشىء بريقا إذا لمع . السؤال السابع : الصيب هو المطر والسحاب فأيهما أريد فما ظلماته ؟ الجواب : أما ظلمات السحاب فإذا كان أسحم مطبقا فظلمته سحمته وتطبيقه مضمومة اليهما ظلمة الليل ، وأما ظلمة المطر فظلمته تكاثفه وانسجامه بتتابع القطر وظلمته اظلال الغمامة مع ظلمة الليل . السؤال الثامن : كيف يكون المطر مكانا للرعد والبرق وإنما مكانهما السحاب . الجواب : لما كان التعليق بين السحاب والمطر شديداً جاز إجراء أحدهما مجرى الآخر فى الأحكام . السؤال التاسع : هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات ؟ الجواب : الفرق أنه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج إلى صيغة الجمع ، أما الرعد فإنه نوع واحد ، وكذا البرق ولا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق فى السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع . السؤال العاشر : لم جاءت هذه الأشياء منكرات . الجواب : لأن المراد أنواع منها ، كأنه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف

وبرق خاطف . السؤال الحادى عشر : إلى ماذا يرجع الضمير فى يجعلون . الجواب : إلى أصحاب الصيب وهو وإن كان محذوفا فى اللفظ لكنه باق فى المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستأنفاً لأنه لما ذكر الرعد والبرق على مايؤذن بالشدة والهول فكأن قائلا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون أصابعهم فى آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال (يكاد البرق يخطف أبصارهم) السؤال الثانى عشر : رءوس الأصابع هى التى تجعل فى الآذان فهلا قيل أناملهم ؟ الجواب : المذكور وإن كان هو الأصبع لكن المراد بعضه كما فى قوله (فاقطعوا أيديهما) المراد بعضهما . السؤال الثالث عشر : ماالصاعقة ؟ الجواب : إنها قصف رعد ينقض منها شعلة من نار وهى نار لطيفة قوية لاتمر بشىء إلا أتت عليه إلا أنها مع قوتها سريعة الخمود . السؤال الرابع عشر : ماإحاطة الله بالكافرين . الجواب : إنه مجاز والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لايفوت المحاط به المحيط به حقيقة ثم فيه ثلاثة أقوال . أحدها أنه عالم بهم قال تعالى وأن الله قد أحاط بكل شىء علما) وثانيها : قدرته مستولية عليهم (والله من ورائهم محيط) وثالثها : يهلكهم من قوله تعالى (إلا أن يحاط بكم) السؤال الخامس عشر : ماالخطف . الجواب : أنه الأخذ بسرعة ، وقرأ مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح أفصح وعن ابن مسعود يختطف وعن الحسن يخطف بفتح الياء والخاء وأصله يختطف ، وعنه يخطف بكسرهما على اتباع الياء الخاء ، وعن زيد بن على : يخطف من خطف وعن أبى يتخطف من قوله (ويتخطف الناس من حولهم) أما قوله تعالى (كلما أضاء لهم مشوا فيه) فهو استئناف ثالث كأنه جواب لمن يقول كيف يصنعون فى حالتى ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الأمر على المنافقين بشدته على أصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما يأتون وما يذرون إذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف أن يخطف أبصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة فخطوا خطوات يسيرة ، فاذا خفى وفتر لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة ، ولو شاء الله لزاد فى قصف الرعد فأصمهم ، وفى ضوء البرق فأعماهم . وأضاء إما متعد بمعنى كلما نور لهم مسلكا أخذوه ، فالمفعول محذوف ، وإما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا فى مطرح نوره ، ويعضده قراءة ابن أبى عبلة « كلما ضاء » فان قيل كيف قال مع الاضاءة كلما ، ومع الاظلام إذا : قلنا لأنهم حراص على إمكان المشى ، فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف ، والأقرب فى أظلم أن يكون غير متعد وهو الظاهر ، ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا فى مكانهم ، ومنه قامت السوق ، وقام الماء جمد ، ومفعول شاء محذوف لأن الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بهما وههنا مسألة ، وهى أن المشهور أن « لو » تفيد انتفاء الشىء لا نتفاء غيره ، ومنهم من أنكر ذلك وزعم أنها لا تفيد إلا الربط واحتج عليه بالآية والخبر ، أما الآية فقوله تعالى (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) فلو أفادت كلمة لو انتفاء الشىء لا انتفاء غيره للزم التناقض لأن قوله (ولو علم الله فيهم

خيرا لأسمعهم يقتضى أنه ماعلم فيهم خيرا وما أسمعهم وقوله (ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) يفيد أنه تعالى ما أسمعهم وأنهم ما تولوا ولكن عدم التولى خير فلزم أن يكون قد علم فيهم خيرا، وما علم فيهم خيراً وأما الخبر فقوله عليه السلام « نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه » فعلى مقتضى قولهم يلزم أنه خاف الله وعصاه وذلك متناقض ، فقد علمنا أن كلمة « لو » لا تفيد إلا الربط والله أعلم

وأما قوله ﴿ إن الله على كل شيء قدير ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ منهم من استدل به على أن المعدوم شيء قال لأنه تعالى أثبت القدرة على الشيء ، والموجود لا قدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود ، فالذى عليه القدرة معدوم وهو شيء فالمعدوم شيء . والجواب : لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه لا يكون شيئا ، فالموجود لما لم يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئاً .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج جهم بهذه الآية على أنه تعالى ليس بشيء ، قال لأنها تدل على أن كل شيء مقدور لله والله تعالى ليس بمقدور له ، فوجب أن لا يكون شيئاً ، واحتج أيضاً على ذلك بقوله تعالى (ليس كمثله شيء) قال لو كان هو تعالى شيئاً لكان تعالى مثل نفسه فكان يكذب قوله (ليس كمثله شيء) فوجب أن لا يكون شيئا حتى لا تتناقض هذه الآية ، واعلم أن هذا الخلاف فى الاسم ، لأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم ، واحتج أصحابنا بوجهين . الأول : قوله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله) والثانى قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمستثنى داخل فى المستثنى منه فيجب أن يكون شيئاً .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافا لأبى على وأبى هاشم ، وجه الاستدلال أن مقدور العبد شيء ، وكل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المحدث حال حدوثه مقدور لله خلافا للمعتزلة ، فإنهم يقولون : الاستطاعة قبل الفعل محال ، فالشيء إنما يكون مقدوراً قبل حدوثه ، وبيان استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء ، وكل شيء مقدور ، وهذا الدليل يقتضى كون الباقى مقدوراً ترك العمل به فبقى معمولا به فى محل النزاع ، لأنه حال البقاء مقدوره ، على معنى أنه تعالى قادر على إعدامه ، أما حال الحدوث ، فيستحيل أن يقدر الله على إعدامه لاستحالة أن يصير معدوما فى أول زمان وجوده ، فلم يبق إلا أن يكون قادراً على إيجاده .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ تخصيص العام جائز فى الجملة ، وأيضا تخصيص العام جائز بدليل العقل ، لأن قوله (والله على كل شيء قدير) يقتضى أن يكون قادراً على نفسه ثم خص بدليل العقل ، فإن قيل إذا كان اللفظ موضوعا للكل ثم تبين أنه غير صادق فى الكل كان هذا كذبا ، وذلك يوجب الطعن فى القرآن ، قلنا : لفظ الكل كما أنه يستعمل فى المجموع ، فقد يستعمل مجازاً فى الأكثر ،

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَتَّقُونَ . الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ
مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

وإذا كان ذلك مجازاً مشهوراً فى اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذباً والله أعلم .

القول فى إقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد

أما التوحيد فقوله تعالى ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ۞ الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله انداداً وأنتم تعلمون ﴾

اعلم أن فى هذه الآيات مسائل :—

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن الله تعالى لما قدم أحكام الفرق الثلاثة ، أعنى المؤمنين والكفار والمنافقين . أقبل عليهم بالخطاب ، وهو من باب الالتفات المذكور فى قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) وفيه فوائد . أحدها : أن فيه مزيد هزوتحريك من السامع كما أنك إذا قلت لصاحبك حاكياً عن ثالث : إن فلانا من قصته كيت وكيت ، ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت : يافلان من حقك أن تسلك الطريقة الحميدة فى مجارى أمورك ، فهذا الانتقال من الغيبة إلى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث . وثانيها : كأنه سبحانه وتعالى يقول . جعلت الرسول واسطة بينى وبينك أولا ، ثم الآن أزيد فى إكرامك وتقريبك ، فأخاطبك من غير واسطة ، ليحصل لك مع التنبيه على الأدلة ، شرف المخاطبة والمكالمة . وثالثها : أنه مشعر بأن العبد إذا كان مشتغلا بالعبودية فإنه يكون أبداً فى الترقى ، بدليل أنه فى هذه الآية ، انتقل من الغيبة إلى الحضور . ورابعها : أن الآيات المتقدمة كانت فى حكاية أحوالهم ، وأما هذه الآيات فإنها أمرو تكليف ، ففيه كلفة ومشقة فلابد من راحة تقابل هذه الكلفة ، وتلك الراحة هى أن يرفع ملك الملوك الواسطة من البين ويخاطبهم بذاته ، كما أن العبد إذا ألزم تكليفاً شاقاً فلو شافهه المولى وقال أريد منك أن تفعل كذا فإنه يصير ذلك الشاق لذيذا لأجل ذلك الخطاب :

﴿ المسألة الثانية ﴾ حكى عن علقمة والحسن أنه قال : كل شىء فى القرآن (يا أيها الناس) فإنه مكى ، وما كان (يا أيها الذين ءامنوا) فبالمدينة ، قال القاضى : هذا الذى ذكروه إن كان الرجوع فيه إلى النقل فمسلم ، وإن كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة

فهذا ضعيف ، لأنه يجوز أن يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ، ومرة باسم جنسهم ، وقد يؤمر من ليس يؤمن بالعبادة ، كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها ، فالخطاب فى الجميع ممكن

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إعلم أن الألفاظ فى الأغلب عبارات دالة على أمور هى : إما الألفاظ أو غيرها ، أما الألفاظ فهى : كالاسم والفعل والحرف ، فان هذه الألفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شيء ، هو فى نفسه لفظ مخصوص ، وغير الألفاظ : فكالحجر والسماء والأرض ، ولفظ النداء لم يجعل دليلا على شيء آخر ، بل هو لفظ يجرى مجرى عمل يعمله عامل لأجل التنبيه . فأما الذين فسروا قولنا « يازيد » بأنادى زيدا ، أو أخاطب زيداً فهو خطأ من وجوه . أحدها : أن قولنا . أنادى زيداً ، خبر يحتمل التصديق والتكذيب ، وقولنا يازيد ، لايحتملها . وثانيها : أن قولنا يازيد ، يقتضى صيرورة زيد منادى فى الحال ، وقولنا أنادى زيدا ، لايقتضى ذلك ، وثالثها : أن قولنا يازيد يقتضى صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب وقولنا أنادى زيداً لا يقتضى ذلك لأنه لا يمتنع أن يخبر إنسانا آخر بأنى أنادى زيداً . ورابعها : أن قولنا أنادى زيدا ، إخبار عن النداء ، والاخبار عن النداء غير النداء ، والنداء هو قولنا يازيد ، فاذن قولنا أنادى زيداً ، غير قولنا يازيد ، فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول . ثم ههنا نكتة نذكرها وهى : أن أقوى المراتب الاسم ، وأضعفها الحرف ، فظن قوم أنه لا يأتلف الاسم بالحرف ، وكذا أعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى ، وأضعفها البشر (وخلق الانسان ضعيفا) فقالت الملائكة : أى مناسبة بينهما (أتجعل فيها من يفسد فيها) فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف فى حال النداء ، فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع (ربنا ظلمنا أنفسنا ، وقال ربكم ادعونى أستجب لكم)

﴿ المسألة الرابعة ﴾ « ياء » حرف وضع فى أصله لنداء البعيد وإن كان لنداء القريب لكن لسبب أمر مهم جدا ، وأما نداء القريب فله : أى والهمزة ، ثم استعمل فى نداء من سها وغفل وإن قرب تنزيلا له منزلة البعيد . فان قيل فلم يقول الداعى يارب ياألله (وهو أقرب إليه من حبل الوريد) قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان الزلفى وما يقربه إلى منازل المقربين هضما لنفسه وإقرارا عليها بالتنقيص حتى يتحقق الاجابة بمقتضى قوله « أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلى » أو لأجل أن إجابة الدعاء من أهم المهمات للداعى

﴿ المسألة الخامسة ﴾ « أى » وصلة إلى نداء مافيه الألف واللام كما أن « ذو » و « الذى » وصلتان إلى الوصف بأسماء الأجناس ووصف المعارف بالجمل ، وهو اسم مبهم يفتقر إلى ما يزيل إبهامه ، فلا بد وأن يردفه اسم جنس ، أو مايجرى مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذى يعمل فيه حرف النداء هو أى والاسم التابع له صفة كقولك يا زيد الظريف إلا أن أيالا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة وموصوفها وأما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان . الأولى : معاضدة حرف النداء بتأكيد معناه . والثانية : وقوعها عوضا

عما يستحقه أى من الاضافة وإنما كثر فى كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التأكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله تعالى به عباده من الأوامر والنواهى ، والوعد والوعيد ، واقتصاص أخبار المتقدمين بأمور عظام ، وأشياء يجب على المستمعين أن يتيقظوا لها مع أنهم غافلون عنها ، فلهذا وجب أن ينادوا بالأبلغ الآكد

﴿ المسألة السادسة ﴾ اعلم أن قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) يقتضى أن الله تعالى أمر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم . وههنا أبحاث . البحث الأول : أن لفظ الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم ، والخلاف فيه مع الأشعرى والقاضى أبى بكر وأبى هاشم ، لنا أنه يصح تأكيده بما يفيد العموم كقوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) ولو لم يكن اللفظ فى أصله للعموم لما كان قوله (كلهم) تأكيدا بل بيانا ولأنه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب أن يفيد العموم وتمام تقريره فى أصول الفقه . البحث الثانى : لما ثبت أن قوله تعالى (يا أيها الناس) يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين فى ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك أم لا ؟ والأقرب أنه لايتناولهم ، لأن قوله (يا أيها الناس) خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز ، وأيضا فالذين سيوجدون بعد ذلك ماكانوا موجودين فى تلك الحالة ، وما لا يكون موجودا لا يكون إنسانا ومالا يكون إنسانا لا يدخل تحت قوله (يا أيها الناس) فان قيل : فوجب أن لا يتناول شىء من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وأنه باطل قطعا . قلنا : لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك إلا أنا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم أن تلك الخطابات ثابتة فى حق من سيوجد بعد ذلك إلى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم . البحث الثالث : قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) أمر للكل بالعبادة فهل يفيد أمر الكل بكل عبادة ؟ الحق لا ، لان قوله اعبدوا معناه ادخلوا هذه الماهية فى الوجود ، فاذا أتوا بفرد من أفراد الماهية فى الوجود فقد أدخلوا الماهية فى الوجود لان الفرد من أفراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد قيداه ، فالآتى بفرد من أفراد العبادة آت بالعبادة ، والآتى بالعبادة آت بتمام ما اقتضاه قوله (اعبدوا) وإذا كان كذلك وجب خروجه عن العهدة فان أردنا أن نجعله دالا على العموم نقول : الامر بالعبادة لابد وأن يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف معشر بعلية الوصف ، لاسيما إذا كان الوصف مناسبا للحكم ، وههنا كون العبادة عبادة يناسب الامر بها ، لما أن العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى وإظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب فى العقول ، وإذا ثبت أن كونه عبادة علة للأمر بها وجب فى كل عبادة أن يكون مأمورا بها ، لانه أينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة . البحث الرابع : لقائل أن يقول : قوله (يا أيها الناس اعبدوا) لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن أن

يكونوا مأمورين بالإيمان ، وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة ، أما أنه لا يمكن أن يكونوا مأمورين بالإيمان فلأن الامر بمعرفة الله تعالى إما أن يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى أو حال كونه عارفا بالله تعالى ، أما إن تناوله حال كونه غير عارف بالله فيستحيل أن يكون عارفا بأمر الله تعالى لأن العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الأمر فى هذه الحالة لكان قد تناوله الأمر فى حال يستحيل منه أن يعرف كونه مأموراً بذلك الأمر ، وذلك تكليف مالا يطاق ، وإن تناوله الأمر بالمعرفة حال كونه عارفا بالله فذالك محال ، لأنه أمر بتحصيل الحاصل ، وذلك غير ممكن . فثبت أن الكافر يستحيل أن يكون مأمورا بتحصيل المعرفة ، وإذا استحال ذلك استحال أن يكون مأمورا بالعبادة لأنه إما أن يؤمر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لأن عبادة من لا يعرف ممتنعة أو يؤمر بالعبادة بعد المعرفة إلا أن على هذا التقدير يكون الأمر بالعبادة موقوفا على الأمر بالمعرفة فلما كان الأمر بالمعرفة ممتنعا كان الأمر بالعبادة أيضا ممتنعا ، وأيضا يستحيل أن يكون هذا الخطاب مع المؤمنين ، لأنهم يعبدون الله فأمرهم بالعبادة يكون أمرا بتحصيل الحاصل وهو محال . والجواب : من الناس من قال : الأمر بالعبادة مشروط بحصول المعرفه ، كما أن الأمر بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب ، وهؤلاء هم القائلون بأن المعارف ضرورية ، وأما من لم يقل بذلك استدل بهذه الآية على أن المعارف ليست ضرورية فقال : الأمر بالعبادة حاصل ، والعبادة لا تمكن إلا بالمعرفة ، والأمر بالشىء أمر بما هو من ضرورياته ، كما أن الطهارة إذا لم تصح إلا بإحضار الماء كان إحضار الماء واجبا ، والدهرى لا يصح منه تصديق الرسول إلا بتقديم معرفة الله تعالى ، فوجبت ، والمحدث لا تصح منه الصلاة إلا بتقديم الطهارة فوجبت ، والمودع لا يمكنه رد الوديعة إلا بالسعى إليها ، فكان السعى واجبا ، فكذا ههنا يصح أن يكون الكافر مخاطبا بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالإيمان أولا ثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك . بقى قولهم : الأمر بتحصيل المعرفة محال ، قلنا هذه المسألة مستقصاة فى الأصول والذى نقول ههنا أن هذا الكلام وإن تم فى كل ما يتوقف العلم يكون الله آمرا على العلم به ، فإنه لا يجرى فيما عدا ذلك من الصفات . فلم لا يجوز ورود الأمر بذلك ؟ سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذا الأمر يتناول المؤمنين ؟ قوله لأنه يصير ذلك أمرا بتحصيل الحاصل وهو محال ، قلنا لما تعذر ذلك فنحمله إما على الامر بالاستمرار على العبادة أو على الامر بالازدياد منها ، ومعلوم أن الزيادة على العبادة عبادة ، فصح تفسير قوله « اعبدوا » بالزيادة فى العبادة . البحث الخامس : قال منكرو التكليف : لا يجوز ورود الامر من الله تعالى بالتكليف لوجوه . أحدها : أن التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء دواعيه إلى الفعل أو الترك أو حال رجحان أحدهما على الآخر . فإن كان الأول فهو محال ، لان فى حال الاستواء يمتنع حصول الترجيح لان الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال والتكليف بالفعل حال استواء الداعيين تكليف بما لا يطاق ، وإن كان الثانى فالراجح واجب الوقوع ؛ لان المرجوح حال ما كان مساويا الراجح كان ممتنع الوقوع ، وإلا فقد

وقع الممكن لا عن مرجح ، وإذا كان حال الاستواء ممتنع الوقوع فبأن يصير حال المرجوحية ممتنع الوقوع أولى وإذا كان المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين إذا ثبت هذا فالتكليف إن وقع بالراجح كان التكليف تكليفاً بإيجاد ما يجب وقوعه ، وإن وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفاً بما يمتنع وقوعه ، وكلاهما تكليف ما لا يطاق . وثانيها : أن الذى ورد به التكليف إما أن يكون قد علم الله فى الأزل وقوعه ، أو علم أنه لا يقع أو لم يعلم لا هذا ولا ذاك ، فإن كان الأول كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فائدة فى ورود الأمر به ، وإن علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع واجب العدم ، فكان الأمر بإيقاعه أمراً بإيقاع الممتنع وإن لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان ذلك قولا بالجهل على الله تعالى وهو محال ، ولأن بتقدير أن يكون الأمر كذلك فإنه لا يتميز المطيع عن العاصى ، وحينئذ لا يكون فى الطاعة فائدة . وثالثها : أن ورود الأمر بالتكاليف إما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة ، فإن كان لفائدة فهى إما عائدة إلى المعبود أو إلى العابد أما إلى المعبود فمحال لأنه كامل لذاته ، والكامل لذاته لا يكون كاملا بغيره ، ولأنا نعلم بالضرورة أن الإله العالى على الدهر والزمان يستحيل أن ينتفع بركوع العبد وسجوده ، وأما إلى العابد فمحال ؛ لأن جميع الفوائد محصورة فى حصول اللذة ودفع الألم ، وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداء من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثا ، والعبث غير جائز على الحكيم . ورابعها : أن العبد غير موجد لأفعاله لأنه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشىء لا يكون موجداً له وإذا لم يكن العبد موجداً لأفعال نفسه فإن أمره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد أمره بتحصيل الحاصل ، وإن أمره به حال ما لم يخلقه فيه فقد أمره بالمحال وكل ذلك باطل . وخامسها : أن المقصود من التكليف إنما هو تطهير القلب على ما دلت عليه ظواهر القرآن فلو قدرنا إنسانا مشتغل القلب دائما بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الأفعال الظاهرة لصار ذلك عائقا له عن الاستغراق فى معرفة الله تعالى وجب أن يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة ، فإن الفقهاء والقياسيين قالوا إذا لاح المقصود والحكمة فى التكاليف وجب اتباع الأحكام المعقولة لا اتباع الظواهر . والجواب : عن الشبه الثلاثة الأول من وجهين . الأول : أن أصحاب هذه الشبه أوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكاليف فهذا تكليف ينفى التكليف وأنه متناقض . الثانى أن عندنا يحسن من الله تعالى كل شىء سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق أو غيره لأنه تعالى خالق مالك ، والمالك لا اعتراض عليه فى فعله . البحث السادس : قالوا : الامر بالعبادة وإن كان عاما لكل الناس لكنه مخصوص فى حق من لا يفهم كالصبى والمجنون والغافل والناسى ، وفى حق من لا يقدر لقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)

ومنهم من قال إنه مخصوص فى حق العبيد ، لان الله تعالى أوجب عليهم طاعة مواليهم ، واشتغالهم بطاعة الموالى يمنعهم عن الاشتغال بالعبادة ، والامر الدال على وجوب طاعة المولى

أخص من الأمر الدال على وجوب العبادة والخاص يقدم على العام والكلام فى هذا المعنى مذكور فى أصول الفقه .

﴿ المسألة السابعة ﴾ قال القاضى : الآية تدل على أن سبب وجود العبادة ما بينه من خلقه لنا والانعام علينا . واعلم أن أصحابنا يحتجون بهذه الآية على أن العبد لا يستحق بفعله الثواب لأنه لما كان خلقه إيانا وإنعامه علينا سببا لوجوب العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة أداء للواجب ، والانسان لا يستحق بأداء الواجب شيئا فوجب أن لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى

أما قوله (ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) ففيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه سبحانه لما أمر بعبادة الرب أردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خالق المكلفين وخالق من قبلهم ، وهذا يدل على أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال وطعن قوم من الحشوية فى هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا فى إثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية وههنا ثلاث مقامات . المقام الأول : فى بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه . أحدها : أن شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم . وثانيها : أن العلم إما أن يكون دينيا أو غير دينى ، ولا شك أن العلم الدينى أشرف من غير الدينى ، وأما العلم الدينى فإما أن يكون هو علم الأصول ، أو ما عداه ، أما ماعداه فانه تتوقف صحته على علم الأصول ، لأن المفسر إنما يبحث عن معانى كلام الله تعالى ، وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم ، وأما المحدث فانما يبحث عن كلام رسول الله ﷺ وذلك فرع على ثبوت نبوته ﷺ ، والفقيه إنما يبحث عن أحكام الله ، وذلك فرع على التوحيد والنبوة ، فثبت أن هذه العلوم مفتقرة إلى علم الأصول ، والظاهر أن علم الأصول غنى عنها فوجب أن يكون علم الأصول أشرف العلوم . وثالثها أن شرف الشىء قد يظهر بواسطة خساسة ضده ، فكلما كان ضده أخس كان هو أشرف وضد علم الأصول هو الكفر والبدعة ، وهما من أخس الأشياء ، فوجب أن يكون علم الأصول أشرف الأشياء . ورابعها : أن شرف الشىء قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لأجل شدة الحاجة إليه ، وقد يكون لقوة براهينه ، وعلم الأصول مشتمل على الكل وذلك لأن علم الهيئة أشرف من علم الطب نظراً إلى أن موضوع علم الهيئة أشرف من موضوع علم الطب ، وإن كان الطب أشرف منه نظراً إلى أن الحاجة إلى الطب أكثر من الحاجة إلى الهيئة ، وعلم الحساب أشرف منهما نظراً إلى أن براهين علم الحساب أقوى . أما علم الأصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ، ولا شك أن ذلك أشرف الامور ، وأما الحاجة إليه فشديدة لان الحاجة إما فى الدين أوفى الدنيا ، أما فى الدين فشديدة لان من عرف هذه الاشياء استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة ، ومن جهلها

استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين . واما فى الدنيا فلأن مصالح العالم إنما تنتظم عند الإيمان بالصانع والبعث والحشر ، إذ لو لم يحصل هذا الإيمان لوقع الهرج والمرج فى العالم ، وأما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبا يقينيا وهذا هو النهاية فى القوة فثبت أن هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب أن يكون أشرف العلوم . وخامسها : أن هذا العلم لا يتطرق إليه النسخ ولا التغيير ، ولا يختلف باختلاف الامم والنواحى بخلاف سائر العلوم ، فوجب أن يكون أشرف العلوم . وسادسها : أن الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل أنه جاء فى فضيلة (قل هو الله أحد) و (آمن الرسول) وآية الكرسى مالم يجىء مثله فى فضيلة قوله (ويسئلونك عن المحيض) وقوله (يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين) وذلك يدل على أن هذا العلم أفضل . وسابعها : أن الآيات الواردة فى الاحكام الشرعية أقل من ستمائة آية ، وأما البواقى ففى بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان وأصناف المشركين ، وأما الآيات الواردة فى القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ماقال (لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الالباب) فدل ذلك على أن هذا العلم أفضل ، ونشير إلى معاقد الدلائل : أما الذى يدل على وجود الصانع فالقرآن مملوء منه . أولها . ماذكره ههنا من الدلائل الخمسة وهى خلق المكلفين وخلق من قبلهم ، وخلق السماء وخلق الارض ، وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء إلى الارض ، وكل ماورد فى القرآن من عجائب السماوات والارض ، فالمقصود منه ذلك ، وأما الذى يدل على الصفات . أما العلم فقوله (إن الله لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء) ثم أردفه بقوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون بأحكام الافعال واتقانها على علم الصانع ، وههنا استدل الصانع سبحانه بتصوير الصور فى الارحام على كونه عالما بالاشياء ، وقال (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) وهو عين تلك الدلالة وقال (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) وذلك تنبيه على كونه تعالى عالماً بكل المعلومات ، لانه تعالى مخبر عن المغيبات فتقع تلك الاشياء على وفق ذلك الخبر ، فلولا كونه عالماً بالمغيبات والا لما وقع كذلك ، وأما صفة القدرة فكل ماذكر سبحانه من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الكل فى الطبائع الاربع فذاك يدل على كونه سبحانه قادرا مختارا لا موجبا بالذات ، وأما التنزيه فالذى يدل على أنه ليس بجسم ، ولا فى مكان قوله (قل هو الله أحد) فان المركب مفتقر إلى أجزائه والمحتاج محدث ، وإذا كان أحداً وجب أن لا يكون جسما وإذا لم يكن جسما لم يكن فى المكان ، وأما التوحيد فالذى يدل عليه قوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله (إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا) وقوله (ولعلا بعضهم على بعض) وأما النبوة فالذى يدل عليها قوله ههنا (وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فائتوا بسورة من مثله) وأما المعاد فقوله (قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) وأنت لو فتشت علم

الكلام لم تجد فيه إلا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها ، أفترى أن علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الأدلة التى ذكرها الله أو لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الأدلة ما أرى أن عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به . وثانيها : أن الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة وأكثر الأنبياء أما الملائكة فلأنهم لما قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها كان المراد أن خلق مثل هذا الشىء قبيح ، والحكيم لا يفعل القبيح ، فأجابهم الله تعالى بقوله (إنى أعلم ما لا تعلمون) والمراد إنى لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت فى خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها أنتم ، ولا شك أن هذا هو المناظرة ، وأما مناظرة الله تعالى مع ابليس فهى أيضاً ظاهرة وأما الأنبياء عليهم السلام فأولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله تعالى حجته على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال ، وأما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن الكفار قولهم (يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) ومعلوم أن تلك المجادلة ما كانت فى تفاصيل الأحكام الشرعية بل كانت فى التوحيد والنبوة ، فالمجادلة فى نصرة الحق فى هذا العلم هى حرفة الأنبياء ، وأما إبراهيم عليه السلام فالاستقصاء فى شرح أحواله فى هذا الباب يطول وله مقامات . أحدها : مع نفسه وهو قوله (فلما جن عليه الليل رآى كوكباً قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين) وهذا هو طريقة المتكلمين فى الاستدلال بتغيرها على حدوثها ، ثم إن الله تعالى مدحه على ذلك فقال (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) وثانيها : حاله مع أبيه وهو قوله (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا) وثالثها : حاله مع قومه تارة بالقول وأخرى بالفعل ، أما بالقول فقوله (ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون) وأما بالفعل فقوله (فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون) . ورابعها : حاله مع ملك زمانه فى قوله (ربى الذى يحيى ويميت قال أنا أحيي وأميت) إلى آخره وكل من سلمت فطرته علم أن علم الكلام ليس إلا تقرير هذه الدلائل ودفع الأسئلة والمعارضات عنها ، فهذا كله بحث إبراهيم عليه السلام فى المبدأ ، وأما بحثه فى المعاد فقال (رب أرنى كيف تحي الموتى) إلى آخره وأما موسى عليه السلام فانظر إلى مناظرته مع فرعون فى التوحيد والنبوة ، أما التوحيد فاعلم أن موسى عليه السلام إنما يعول فى أكثر الامر على دلائل إبراهيم عليه السلام وذلك لان الله تعالى حكى فى سورة طه (قال فمن ربكما ياموسى قال ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى) وهذا هو الدليل الذى ذكره إبراهيم عليه السلام فى قوله (الذى خلقنى فهو يهدين) وقال فى سورة الشعراء (ربكم ورب آبائكم الأولين) وهذا هو الذى قاله إبرهيم (ربى الذى يحيي ويميت) فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشىء آخر قال موسى (رب المشرق والمغرب) وهذا هو الذى قال إبراهيم عليه السلام (فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) فهذا ينبهك على أن التمسك بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وأنهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين ، وأما استدلال موسى على النبوة

بالمعجزة فى قوله (أو لو جئتك بشىء مبين) وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق ، وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل ، فان القرآن مملوء منه ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار فالأول : الدهرية الذين كانوا يقولون : (وما يهلكنا إلا الدهر) والله تعالى أبطل قولهم بأنواع الدلائل . والثانى : الذين ينكرون القادر المختار ، والله تعالى أبطل قولهم بحدوث أنواع النبات وأصناف الحيوانات مع اشتراك الكل فى الطبائع وتأثيرات الأفلاك ، وذلك يدل على وجود القادر . والثالث : الذين أثبتوا شريكا مع الله تعالى ، وذلك الشريك إما أن يكون علويا أو سفليا ، أما الشريك العلوى فمثل من جعل الكواكب مؤثرة فى هذا العالم ، والله تعالى أبطله بدليل الخليل فى قوله (فلما جن عليه الليل) وأما الشريك السفلى فالنصارى قالوا بإلاهية المسيح وعبدة الأوثان قالوا بإلاهية الأوثان ، والله تعالى أكثر من الدلائل على فساد قولهم . الرابع : الذين طعنوا فى النبوة وهم فريقان . أحدهما : الذين طعنوا فى أصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا : (أبعث الله بشراً رسولا) . والثانى : الذين سلموا أصل النبوة وطعنوا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وهم اليهود والنصارى ، والقرآن مملوء من الرد عليهم ، ثم إن طعنهم من وجوه تارة بالطعن فى القرآن فأجاب الله بقوله (إن الله لا يستحى أن يضرب مثلا ما بعوضة) وتارة بالتماس سائر المعجزات كقوله (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجرلنا من الأرض ينبوعا) وتارة بأن هذا القرآن نزل نجما وذلك يوجب تطرق التهمة إليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله (كذلك لنثبت به فؤادك)

الخامس : الذين نازعوا فى الحشر والنشر ، والله تعالى أورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين أنواعاً كثيرة من الدلائل . السادس : الذين طعنوا فى التكليف تارة بأنه لا فائدة فيه ، فأجاب الله عنه بقوله (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) وتارة بأن الحق هو الجبر ، وأنه ينافى صحة التكليف ، وأجاب الله تعالى عنه بأنه (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وإنما اكتفينا فى هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لأن الاستقصاء فيها مذكور فى جملة هذا الكتاب وإذا ثبت أن هذه الحرفة هى حرفة كل الأنبياء والرسل علمنا أن الطاعن فيها إما أن يكون كافرا أو جاهلا . المقام الثانى : فى بيان أن تحصيل هذا العلم من الواجبات ، ويدل عليه المعقول والمنقول . أما المعقول : فهو أنه ليس تقليد البعض أولى من تقليد الباقى ، فاما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار ، وإما أن يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل إلى أنه لم قلد أحدهما دون الآخر ، وإما أن لا يجوز التقليد أصلا وهو المطلوب ، فاذا بطل التقليد لم يبق إلا هذه الطريقة النظرية . وأما المنقول فيدل عليه الآيات والاخبار أما الآيات . فأحدها : قوله (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) ولا شك أن المراد بقوله بالحكمة أى بالبرهان والحجة ، فكانت الدعوة

بالحجة والبرهان إلى الله تعالى مأموراً بها ، وقوله (وجادلهم بالتى هى أحسن) ليس المراد منه المجادلة فى فروع الشرع لأن من أنكر نبوته فلا فائدة فى الخوض معه فى تفاريع الشرع ، ومن أثبت نبوته فإنه لا يخالفه ، فعلمنا أن هذا الجدال كان فى التوحيد والنبوة ، فكان الجدال فيه مأموراً به ثم إنا مأمورون باتباعه عليه السلام لقوله (فاتبعونى يحببكم الله) ولقوله (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة) فوجب كوننا مأمورين بذلك الجدال . وثانيها : قوله تعالى (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم) ذم من يجادل فى الله بغير علم وذلك يقتضى أن المجادل بالعلم لا يكون مذموما بل يكون ممدوحا وأيضاً حكى الله تعالى ذلك عن نوح فى قوله (يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) وثالثها : أن الله تعالى أمر بالنظر فقال (أفلا يتدبرون القرآن ، أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت ، سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم ، أولم يروا أنا نأتى الأرض ننقصها من أطرافها ، قل انظروا ماذا فى السماوات والأرض ، أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض) ورابعها : أن الله تعالى ذكر التفكر فى معرض المدح فقال (إن فى ذلك لآيات لأولى الالباب ، إن فى ذلك لعبرة لأولى الابصار ، إن فى ذلك لآيات لاولى النهى) وأيضا ذم المعرضين فقال (وكأين من آية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون ، لهم قلوب لا يفقهون بها) وخامسها : أنه تعالى ذم التقليد ، فقال حكاية عن الكفار (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون) وقال (بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا) وقال (بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون) وقال (إن كاد ليضلنا عن آلهتنا لولا أن صبرنا عليها) وقال عن والد إبراهيم عليه السلام (لئن لم تنته لارجمنك واهجرنى مليا) وكل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكر وذم التقليد فمن دعا إلى النظر والاستدلال ، كان على وفق القرآن ودين الانبياء ومن دعا إلى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفاق دين الكفار . وأما الاخبار ففيها كثرة ، ولنذكر منها وجوها . أحدها : ماروى الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة قال « جاء رجل من بنى فزارة إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال إن امرأتى وضعت غلاما أسود فقال له هل لك من إبل ، فقال نعم قال فما ألوانها قال حمر قال فهل فيها من أورق ؟ قال نعم . قال فأنى ذلك ، قال عسى أن يكون قد نزعه عرق قال وهذا عسى أن يكون نزعه عرق » واعلم أن هذا هو التمسك بالالزام والقياس . وثانيها : عن أبى هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام « قال الله تعالى : كذبنى ابن آدم ولم يكن له أن يكذبنى ، وشتمنى ابن آدم ولم يكن له أن يشتمنى . أما تكذيبه إياى فقوله : لن يعيدنى كما بدأنى ، وليس أول خلقه بأهون على من إعادته ، وأما شتمه إياى فقوله : اتخذ الله ولدا وأنا الله الاحد الصمد لم ألد ولم أولد ولم يكن لى كفواً أحد » فانظر كيف احتج الله تعالى فى المقام لاول بالقدرة على الابتداء ، على القدرة على الاعادة ، وفى المقام الثانى احتج بالاحدية على نفى الجسمية والوالدية والمولودية . وثالثها : روى عبادة بن الصامت أنه عليه السلام قال « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، ومن

كره لقاء الله كره الله لقاءه » فقالت عائشة : يارسول الله إنا نكره الموت فذاك كراهتنا لقاء الله ؟ فقال عليه السلام : لا ولكن المؤمن أحب لقاء الله فأحب الله لقاءه ، والكافر كره لقاء الله فكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على أن النظر والفكر فى الدلائل مأمور به . واعلم أن للخصم مقامات . أحدها : أن النظر لا يفيد العلم . وثانيها : أن النظر المفيد للعلم غير مقدور . وثالثها : أنه لا يجوز الاقدام عليه . ورابعها : أن الرسول ماأمر به . وخامسها : أنه بدعة .

﴿ أما المقام الأول ﴾ فاحتج الخصم عليه بأمور . أحدها : انا إذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد علما ، إما أن يكون ضروريا أو نظريا ، والأول باطل لأن الانسان إذا تأمل فى اعتقاده فى كون ذلك الاعتقاد علما ، وفى اعتقاده فى أن الواحد نصف الاثنين ، وأن الشمس مضيئة والنار محرقة ، وجد الأول أضعف من الثانى ، وذلك يدل على أن تطرق الضعف إلى الأول والثانى باطل ، لأن الكلام فى ذلك الفكر الثانى كالكلام فى الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وثانيها : إنا رأينا عالما من الناس قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فكرهم اعتقاد ، وكانوا جازمين بأنه علم ثم ظهر لهم أو لغيرهم أن ذلك كان جهلا فرجعوا عنه وتركوه وإذا شاهدنا ذلك فى الوقت الاول جاز أن يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك ، وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقائد المستفادة من الفكر والنظر . وثالثها : أن المطلوب إن كان مشعوراً به استحال طلبه ، لان تحصيل الحاصل محال ، وإن كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه ، والمغفول عنه يستحيل أن يتوجه الطلب إليه . ورابعها أن العلم بكون النظر مفيداً للعلم إما أن يكون ضروريا أو نظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك . وإن كان نظريا لزم إثبات جنس الشيء بفرد من أفراده وذلك محال لان النزاع لما وقع فى الماهية كان واقعا فى ذلك الفرد أيضا فيلزم إثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث أنه وسيلة إلى الإثبات يجب أن يكون معلوما قبل . ومن حيث أنه مطلوب يجب أن لا يكون معلوما قبل ، فيلزم اجتماع النفى والاثبات وهو محال . وخامسها : أن المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمتين ، لكن حضور المقدمتين دفعة واحدة فى الذهن محال لانا جربنا أنفسنا فوجدنا أنا متى وجهنا الخاطر نحو معلوم استحال فى ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم آخر ، وربما سلم بعضهم أن النظر فى الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر فى الإلاهيات لا يفيد واحتج عليه بوجهين . الاول : أن حقيقة الاله غير متصورة وإذا لم تكن الحقيقة متصورة استحال التصديق لا بثبوته ولا بثبوت صفة من صفاته . بيان الاول أن المعلوم عند البشر كون واجب الوجود منزها عن الحيز والجهة ، وكونه موصوفاً بالعلم والقدرة . أما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبى وليست حقيقته نفس هذا السلب . فلم يكن العلم بهذا السلب علماً بحقيقته ، وأما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته إلى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس

علما بذاته . بيان الثانى أن التصديق موقوف على التصور ، فاذا فقد التصور امتنع التصديق ، ولا يقال ذاته تعالى وإن لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المخصوصة التى له لكنها متصورة بحسب لوازمها ، أعنى أنا نعلم أنه شىء ما ، يلزمه الوجوب والتنزيه والدوام فيحكم على هذا المتصور ، قلنا هذه الأمور المعلومة إما أن يقال انها نفس الذات وهو محال أو أمور خارجه عن الذات فلما لم نعلم الذات لا يمكننا أن نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان التصور الذى هو شرط إسناد هذه الصفات إلى ذاته هو أيضا تصور بحسب صفات آخر ، فحينئذ يكون الكلام فيه كما فى الأول فيلزم التسلسل وهو محال . الوجه الثانى : أن أظهر الأشياء عندنا ذاتنا وحقيقتنا التى إليها نشير بقولنا أنا ثم الناس تحيروا فى ماهية المشار إليه بقول أنا ، فمنهم من يقول هو هذا البنية ، ومنهم من يقول هو المزاج ، ومنهم من يقول بعض الأجزاء الدخلة فى هذه البنية ، ومنهم من يقول شىء لا داخل هذا البدن ولا خارجه ، فاذا كان الحال فى أظهر الأشياء كذلك فما ظنك بأبعد الأشياء مناسبة عنا وعن أحوالنا .

﴿ أما المقام الثانى ﴾ وهو أن النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد احتجوا عليه بوجوه أحدها : أن تحصيل التصورات غير مقدور فالتصديقات البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات غير مقدورة وإنما قلنا إن التصورات غير مقدورة لأن طالب تحصيلها إن كان عارفا بها استحال منه طلبها لأن تحصيل الحاصل محال ، فان كان غافلا عنها استحال كونه طالبا لها لأن الغافل عن الشىء لا يكون طالبا له . فان قيل لم لا يجوز أن يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه . قلنا لأن الوجه الذى يصدق عليه أنه معلوم غير الوجه الذى يصدق عليه أنه غير معلوم ، وإلا فقد صدق النفى والاثبات على الشىء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال طلبه لا ستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذى هو غير معلوم استحال طلبه لأن المغفول عنه لا يكون مطلوبا ، وإنما قلنا أن التصورات لما كانت غير كسبية استحال كون التصديقات البديهية كسبية وذلك لأن عند حضور طرفى الموضوع والمحمول فى الذهن من القضية البديهية إما أن يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد أحدهما إلى الآخر بالنفى أو الاثبات ، أو لا يلزم ، فان لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكة . وإن لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذينك التصورين ويمتنع الحصول عند عدم حضورهما ، وما يكون واجب الدوران نفياً وإثباتا مع مالا يكون مقدورا نفياً وإثباتا وجب أن يكون أيضا كذلك فثبت أن التصديقات البديهية غير كسبية ، وإنما قلنا أن هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شىء من التصديقات كسبياً لأن التصديق الذى لا يكون بديهياً ، لابد وأن يكون نظريا فلا [illegible] إما أن يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية أولايكون فان لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب ، فلم يكن ذلك استدلالا يقينيا بل إما ظناً أو اعتقاداً

تقليديا ، وإن كان واجبا فكانت تلك النظريات واجبة الدوران نفيا وإثباتا مع تلك القضايا الضرورية ، فوجب أن لا يكون شيء من تلك النظريات مقدوراً للعبد أصلا . وثانيها : أن الانسان إنما يكون قادرا على إدخال الشيء فى الوجود لو كان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم إنما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون الجهل وإنما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه ، فاذن لا يمكنه إيجاد العلم بذلك الشيء إلا إذا كان عالما بذلك الشيء لكن ذلك محال لا ستحالة تحصيل الحاصل ، فوجب أن لا يكون العبد متمكنا من إيجاد العلم ولا من طلبه . وثالثها أن الموجب للنظر ، إما ضرورة العقل ، أو النظر أو السمع . والأول باطل لأن الضرورى لم يشترط العقل فيه ، ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك ، بل كثير من العقلاء يستقبحونه ، ويقولون إنه فى الأكثر يفضى بصاحبه إلى الجهل ، فوجب الاحتراز منه ، والثانى أيضاً باطل ، لأنه إذا كان العلم بوجوبه يكون نظرياً ، فحينئذ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر ، فتكليفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق ، وأما بعد النظر فلا يمكنه النظر ، لأنه لا فائدة فيه ، والثالث باطل ، لأنه قبل النظر لا يكون متمكنا من معرفة وجوب النظر ، وبعد النظر لا يمكنه إيجابه أيضا لعدم الفائدة ، وإذا بطلت الأقسام ثبت نفى الوجوب . المقام الثالث : وهو أن بتقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدوراً للمكلف ، لكنه يقبح من الله أن يأمر المكلف به ، وبيانه من وجوه . أحدها : أن النظر فى أكثر الأمر يفضى بصاحبه إلى الجهل فالمقدم عليه مقدم على أمر يفضى به غالبا إلى الجهل . وما يكون كذلك يكون قبيحا ، فوجب أن يكون الفكر قبيحا ، والله تعالى لا يأمر بالقبيح . وثانيها : أن الواحد منا مع ماهو عليه من النقص وضعف الخاطر ومايعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة ، لا يجوز أن يعتمد على عقله فى التمييز بين الحق والباطل . فلما رأينا أرباب المذاهب كل واحد منهم يدعى أن الحق معه ، وأن الباطل مع خصمه ثم إذا تركوا التعصب واللجاج وأنصفوا ، وجدوا الكلمات متعارضة ، وذلك يدل على عجز العقل عن إدراك هذه الحقائق . وثالثها : أن مدار الدين لو كان على النظر فى حقائق الدلائل لوجب أن لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة ، لان صاحب النظر إذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين ، فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا فى تلك المقدمة ، وإذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه . صارت النتيجة ظنية . لان المظنون لا يفيد اليقين ، فيلزم أن يخرج الانسان فى كل ساعة عن الدين ، بسبب كل ما يخطر بباله من الاسئلة والمباحث . ورابعها : أنه اشتهر فى الالسنة أن من طلب المال بالكيمياء أفلس ، ومن طلب الدين بالكلام تزندق ، وذلك يدل على أنه لا يجوز فتح الباب فيه : المقام الرابع : أن بتقدير أنه فى نفسه غير قبيح ، ولكنا نقيم الدلالة على أن الله ورسوله ما أمرا بذلك ، والذى يدل عليه أن هذه المطالب لا تخلو ، إما أن يكون العلم بدلائلها علما ضروريا غنيا عن التعلم والاستفادة ، وإما أن لا يكون كذلك ، بل يحتاج فى تحصيلها إلى

التأمل والتدبر والاستفادة ، والأول باطل ، وإلا لوجب أن يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة ولأنا نجرب أذكى الناس فى هذا العلم فلا يمكنه تحصيله فى السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالأستاذ والتصانيف . وإن كان الثانى وجب أن لا يحصل ذلك العلم للأنسان ، إلا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة ، فلو كان الدين مبنياً عليه ، لوجب أن لا يحكم الرسول بصحة إسلام الرجل إلا بعد أن يسأله عن هذه المسائل ، ويجربه فى معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ، ولو فعل الرسول ذلك لا شتهر ولما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر أنه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة أنه لم يخطر بباله شىء من ذلك ، علمنا أن ذلك غير معتبر فى صحة الدين ، فان قيل : معرفة أصول الدلائل حاصلة لأكثر العقلاء ، إنما المحتاج إلى التدقيق دفع الاسئلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر فى صحة أصل الدين ، قلنا هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة ، وذلك لان الدليل إذا كان مبنياً على مقدمات عشرة فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفاً بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها ، لان الزيادة على تلك العشرة إن كان معتبرا فى تحقق ذلك الدليل بطل قولنا إن ذلك الدليل مركب من العشرة فقط ، وإلا لم يكن معتبرا لم يكن العلم به علما بزيادة شىء فى الدليل ، بل يكون علما منفصلا . فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان أيضاً ، لان تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيا لان المبنى على الظنى أولى أن يكون ظنيا فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل ببطلانه ذلك السؤال مثاله إذا رآى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد أن كان الهواء صافيا قال سبحان الله ، فمن الناس من قال : إن قوله سبحان الله يدل على أنه عرف الله بدليله ، وهذا باطل لانه إنما يكون عارفا بالله إذا عرف بالدليل أن ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل أنه يستحيل أن يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى ، وهذه المقدمة الثانية إنما تستقيم لو عرف بالدليل أنه يستحيل إسناد هذا الحدوث إلى الفلك والنجوم ، والطبيعة والعلة الموجبة . فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل لكان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون المقدمة تقليدية ويكون المبنى عليها تقليدا لا يقينا فثبت بهذا فساد ما قلتموه . المقام الخامس : أن نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة ، والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم . أما القرآن فقوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون) ذم الجدل وقال أيضاً (وإذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره) قالوا فأمر بالاعراض عنهم عند خوضهم فى آيات الله تعالى وأما الخبر فقوله عليه السلام « تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق » وقوله عليه السلام « عليكم بدين العجائز » وقوله « إذا ذكر القدر فأمسكوا » وأما الاجماع فهو أن هذا علم لم تتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراما ، أما أن الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر ، لانه لم ينقل عن أحد منهم أنه نصب نفسه للاستدلال فى

هذه الأشياء ، بل كانوا من أشد الناس إنكاراً على من خاض فيه ، وإذا ثبت هذا ثبت أنه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق ، وأما الأثر ، قال مالك بن أنس : إياكم والبدع قيل وما البدع يا أباعبدالله ؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون . وسئل سفيان بن عيينة عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة . وقال الشافعى رضى الله عنه : لأن يبتلى الله العبد بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بشىء من الكلام وقال : لو أوصى رجل بكتبه العلمية لآخر وكان فيها كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب فى الوصية وأما الحكم فهو أنه لو أوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه والله أعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين فى النظر والاستدلال . والجواب ؛ أما الشبه التى تمسكوا بها فى أن النظر لا يفيد العلم فهى فاسدة ، لأن الشبه التى ذكروها ليست ضرورية بل نظرية ، فهم أبطلوا كل النظر ببعض أنواعه وهو متناقض ، وأما الشبه التى تمسكوا بها فى أن النظر غير مقدور فهى فاسدة ، لأنهم مختارون فى استخراج تلك الشبه فيبطل قولهم إنها ليست اختيارية ، وأما الشبه التى تمسكوا بها فى أن التعاويل على النظر قبيح فهى متناقضة ، لانه يلزمهم أن يكون إيرادهم لهذه الشبه التى أوردوها قبيحا ، وأما الشبه التى تمسكوا بها فى أن الرسول ما أمر بذلك فهو باطل ، لانا بينا أن الأنبياء بأسرهم ماجاءوا إلا بالامر بالنظر والاستدلال . وأما قوله تعالى (ماضربوه لك إلا جدلا) فهو محمول على الجدل بالباطل ، توفيقا بينه وبين قوله (وجادلهم بالتى هى أحسن) وأما قوله (وإذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا فأعرض عنهم) فجوابه أن الخوض ليس هو النظر ، بل الخوض فى الشىء هو اللجاج ، وأما قوله عليه الصلاة والسلام « تفكروا فى الخالق » فذاك إنما أمر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب . وأما قوله عليه الصلاة السلام « عليكم بدين العجائز » فليس المراد إلا تفويض الامور كلها إلى الله تعالى والاعتماد فى كل الامور على الله على ما قلنا وأما قوله عليه الصلاة والسلام « إذا ذكر القدر فأمسكوا » فضعيف ، لان النهى الجزئى لا يفيد النهى الكلى ، وأما الإجماع فنقول : إن عنيتم أن الصحابة لم يستعملوا الفاظ المتكلمين فسلم ، لكنه لا يلزم منه القدح فى الكلام ، كما أنهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء ، ولا يلزم منه القدح فى الفقه البتة ، وإن عنيتم أنهم ماعرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل ، فبئس ما قلتم ، وأما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على أهل البدعة ، وأمامسألة الوصية فهى معارضة بما أنه لو أوصى لمن كان عارفا بذات الله وصفاته وأفعاله وأنبيائه ورسله لا يدخل فيه الفقيه . ولان مبنى الوصايا على العرف فهذا إتمام هذه المسألة والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أما حقيقة العبادة فذكرناها فى قوله (إياك نعبد) وأما الخلق فحكى الازهرى صاحب التهذيب عن ابن الانبارى أنه التقدير والتسوية ، واحتجوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد . أما الآية فقوله تعالى (أحسن الخالقين) أى المقدرين (وتخلقون إفكا) أى

تقدرون كذبا (وإذ تخلق من الطين) أى تقدر . وأما الشعر فقول زهير :

ولأنت تفرى ماخلقت وبعـ ـض القوم يخلق ثم لايفرى

وقال آخر :

ولا يئط بأيدى الخالقين ولا أيدى الخوالق إلا جيد الادم

وأما الاستشهاد يقال خلق النعل إذا قدرها وسواها بالقياس ، ومنه قول العرب للأحاديث التى لايصدق بها ، أحاديث الخلق ، ومنه قوله تعالى (إن هذا إلا خلق الأولين) والخلاق المقدار من الخير ، وهو خليق أى جدير كأنه الذى منه الخلاق ، والصخرة الخلقاء الملساء لأن فى الملاسة استواء ، وفى الخشونة اختلاف ومنه « أخلق الثوب » لأنه إذا بلى صار أملس واستوى نتوه واعوجاجه . فثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضى عبد الجبار : الخلق فعل بمعنى التقدير واللغة لاتقتضى أن ذلك لايتأتى إلا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه فى قوله (فتبارك الله أحسن الخالقين ، وإذ تخلق من طين كهيئة الطير) لكنه تعالى لما كان يفعل الأفعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له إلا كذلك لاجرم اختص بهذا الاسم وقال أستاذه أبو عبد الله البصرى اطلاق اسم خالق على الله محال لأن التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والنظر والحسبان وذلك فى حق الله محال ، وقال جمهور أهل السنة والجماعة : الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لاخالق إلا الله ، ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اعلم أنه سبحانه أمر بعبادته والأمر بعبادته موقوف على معرفة وجوده ، ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا لاجرم أورد ههنا مايدل على وجوده ، واعلم أننا بينا فى الكتب العقلية أن الطريق إلى إثباته سبحانه وتعالى إما الامكان ، وإما الحدوث ، وإما مجموعهما ، وكل ذلك إما فى الجواهر أو فى الأعراض ، فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لامزيد عليها . أحدها : الاستدلال بامكان الذوات ، وإليه الاشارة بقوله تعالى (والله الغنى وأنتم الفقراء) وبقوله حكاية عن إبراهيم (فانهم عدولى إلا رب العالمين) وبقوله (وأن إلى ربك المنتهى) وقوله (قل الله ثم ذرهم ، ففروا إلى الله ، ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وثانيها : الاستدلال بامكان الصفات وإليه الاشارة بقوله (خلق السموات والارض) وبقوله (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) على ما سيأتى تقريره . وثالثها : الاستدلال بحدوث الأجسام . وإليه الاشارة بقول ابراهيم عليه السلام (لا أحب الآفلين) ورابعها الاستدلال بحدوث الأعراض ، وهذه الطريقة أقرب الطرق إلى أفهام الخلق ، وذلك محصور فى أمرين : دلائل الأنفس ، ودلائل الآفاق ، والكتب الالهية فى الاكثر مشتملة على هذين البابين ، والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين . أما دلائل الانفس ، فهى ان كل أحد يعلم بالضرورة

أنه ما كان موجودا قبل ذلك وأنه صار الآن موجودا وأن كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الأبوان ولا سائر الناس ، لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلابد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الأشخاص إلا أن لقائل أن يقول ههنا : لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والأفلاك والنجوم ؟ ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقيبه ما يدل على افتقار هذه الأشياء إلى المحدث والموجد وهو قوله (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) وهو المراد من دلائل الآفاق . ويندرج فيها كل ما يوجد من تغييرات أحوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول ، وحاصلها يرجع إلى أن الأجسام الفلكية والاجسام العنصرية مشتركة فى الجسمية ، فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن أن يكون للجسمية ولا لشيء من لوازمها . وإلا وجب اشتراك الكل فى تلك الصفات فلا بد وأن يكون لامر منفصل ، وذلك الامر إن كان جسما عاد البحث فى أنه لم اختص بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام ، وإن لم يكن جسما فإما أن يكون موجباً أو مختاراً . والاول باطل ، وإلا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات أولى من العكس فلابد وأن يكون قادراً ، فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الاجسام إلى مؤثر قادر ليس بجسم ، ولا بجسمانى ، وعند هذا ظهر أن الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكفى إلا بعد الاستعانة بامكان الاعراض والصفات ، وإذا عرفت هذا فنقول : إن الله تعالى إنما خص هذا النوع من الادلة بالايراد فى أول كتابه لوجهين ، الاول . أن هذا الطريق لما كان أقرب الطرق إلى أفهام الخلق وأشدها التصاقا بالعقول ، وكانت الادلة المذكورة فى القرآن يجب أن تكون أبعدها عن الدقة وأقربها إلى الافهام لينتفع به كل أحد من الخواص والعوام لاجرم ذكر الله تعالى فى أول كتابه ذلك . الثانى : أنه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة . بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة فى القلوب ، وهذا النوع من الدلائل أقوى من سائر الطرق فى هذا الباب ، لان هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكر نعم الخالق علينا ، فإن الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا ، وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد ، فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الادلة أولى من سائر الانواع . واعلم أن للسلف طرقا لطيفة فى هذا الباب ، أحدها : يروى أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق رضى الله عنه . فقال جعفر : هل ركبت البحر ؟ قال نعم . قال هل رأيت اهواله ؟ قال بلى : هاجت يوما رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين ، فتعلقت أنا ببعض ألواحها ثم ذهب عنى ذلك اللوح فإذا أنا مدفوع فى تلاطم الامواج حتى دفعت إلى الساحل ، فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى تنجيك ، فلما ذهبت هذه الاشياء عنك هل اسلمت

نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد ؟ قال بل رجوت السلامة ، قال ممن كنت ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر : إن الصانع هو الذى كنت ترجوه فى ذلك الوقت ، وهو الذى أنجاك من الغرق فأسلم الرجل على يده . وثانيها : جاء فى كتاب ديانات العرب أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن حصين « كم لك من إله » قال عشرة ، قال فمن لغمك وكربك ودفع الأمر العظيم إذا نزل بك من جملتهم ؟ قال الله ، قال عليه السلام : مالك من إله إلا الله ، وثالثها : كان أبو حنيفة رحمه الله سيفاً على الدهرية ، وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو يوما فى مسجده قاعد إذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم : أجيبونى عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات ، فقال ما تقولون فى رجل يقول لكم إنى رأيت سفينة مشحونه بالأحمال مملوءة من الأثقال قد احتوشها فى لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة وهى من بينها تجرى مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك فى العقل ؟ قالوا لا ، هذا شىء لا يقبله العقل ! فقال حنيفه : يا سبحان الله إذا لم يجز فى العقل سفينة تجرى فى البحر مستوية من غير متعهد ولا مجرى فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ ؟ فبكوا جميعاً وقالوا صدقت وأغمدوا سيوفهم وتابوا . ورابعها : سألوا الشافعى رضى الله عنه ما الدليل على وجود الصانع ؟ فقال : ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم ؟ قالوا نعم ، قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم ، والنحل فيخرج منها العسل . والشاة فيخرج منها البعر ، ويأكلها الظباء فينعقد فى نوافجها المسك فمن الذى جعل هذه الأشياء كذلك مع أن الطبع واحد ؟ فاستحسنوا منه ذلك وأسلموا على يده وكان عددهم سبعة عشر . وخامسها : سئل أبو حنيفة رضى الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن الوالد يريد الذكر فيكون أنثى ، وبالعكس فدل على الصانع . وسادسها : تمسك أحمد بن حنبل رضى الله عنه بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ، ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل ، عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ . وسابعها : سأل هرون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات . وثامنها : سئل أبو نواس عنه ، فقال :

تأمل فى نبات الارض وانظر   إلى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات   وأزهار كما الذهب السبيك
على قضب الزبرجد شاهدات   بأن الله ليس له شريك

وتاسعها : سئل أعرابى عن الدليل فقال : البعرة تدل على البعير . والروث على الحمير ، وآثار الاقدام على المسير ، فسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج . وبحار ذات أمواج ، أما تدل

على الصانع الحليم العليم القدير ؟ وعاشرها ! : قيل لطبيب : بم عرفت ربك ؟ قال باهليلج مجفف أطلق ، ولعاب ملين أمسك ! وقال آخر : عرفته بنحلة بأحد طرفيها تعسل ، والآخر تلسع ! والعسل مقلوب اللسع . وحادى عشرها : حكم البديهية فى قوله (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ، فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين)

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال القاضى : الفائدة فى قوله (الذى خلقكم) أن العبادة لا تستحق إلا بذلك ، فلما ألزم عباده بالعبادة بين ماله ولأجله تلزم العبادة . فان قيل فما الفائدة فى قوله (والذين من قبلكم) وخلق الله من قبلهم لا يقتضى وجوب العبادة عليهم ، قلنا الجواب من وجهين . الأول : إن الأمر وإن كان على ما ذكرت ولكن علمهم بأن الله تعالى خلقهم كعلمهم بأنه تعالى خلق من قبلهم لأن طريقة العلم بذلك واحدة . الثانى : أن من قبلهم كالأصول لهم ، وخلق الأصول يجرى مجرى الانعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم إنعامه عليهم ، كأنه تعالى يقول : لا تظن أنى إنما انعمت عليك حين وجدت بل كنت منعما عليك قبل أن وجدت بألوف سنين بسبب أنى كنت خالقاً لأصولك وآبائك .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ فى قوله تعالى (لعلكم تتقون) بحثان . البحث الأول : أن كلمة لعل للترجى والاشفاق ، تقول لعل زيداً يكرمنى وقال تعالى (لعله يتذكر أو يخشى ، لعل الساعة قريب) ألا ترى إلى قوله (والذين آمنوا مشفقون منها) والترجى والاشفاق لا يحصلان إلا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال ، فلا بد فيه من التأويل وهو من وجوه . أحدها : أن معنى « لعل » راجع إلى العباد لا إلى الله تعالى فقوله (لعله يتذكر أو يخشى) أى اذهبا أنتما على رجائكما وطمعكما فى إيمانه ، ثم الله تعالى عالم بما يؤول إليه أمره . وثانيها : أن من عادة الملوك والعظماء أن يقتصروا فى مواعيدهم التى يوطنون أنفسهم على انجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات ، أو للظفر منهم بالرمزة . أو الابتسامة أو النظرة الحلوة فاذا عثر على شىء من ذلك لم يبق للطالب شك فى الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل فى كلام الله تعالى . وثالثها : ما قيل أن لعل بمعنى كى ، قال صاحب الكشاف : ولعل لا يكون بمعنى كى ، ولكن كلمة لعل للأطماع ، والكريم الرحيم إذا أطمع فعلى ما يطمع فيه لا محالة تجرى أطماعه مجرى وعده المحتوم ، فلهذا السبب قيل لعل فى كلام الله تعالى بمعنى كى . ورابعها : أنه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لاقتضى رجاء حصول المقصود ، لأنه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأزاح أعذارهم ، فكل من فعل بغيره ذلك فانه يرجو منه حصول المقصود ، فالمراد من لفظة لعل فعل مالو فعله غيره لكان موجباً للرجاء . خامسها : قال القفال : لعل مأخوذ من تكرر الشىء كقولهم عللا بعد نهل ، واللام فيها هى لام التأكيد كاللام التى تدخل فى لقد ، فأصل لعل عل ، لأنهم يقولون علك أن تفعل كذا ، أى

لعلك ، فإذا كانت حقيقته التكرير والتأكيد كان قول القائل : افعل كذا لعلك تظفر بحاجتك معنا . افعله فإن فعلك له يؤكد طلبك له ويقربك عليه . البحث الثانى : أن لقائل أن يقول : إذا كانت العبادة تقوى فقوله (اعبدوا ربكم لعلكم تتقون) جار مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون . أو اتقوا ربكم لعلكم تتقون ، والجواب من وجهين . الأول : لانسلم أن العبادة نفس التقوى ، بل العبادة فعل يحصل به التقوى ، لأن الاتقاء هو الاحتراز عن المضار ، والعبادة فعل المأمور به ، ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز عن المضار بل يوجب الاحتراز ، فكأنه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه ، وإذا قيل فى نفس الفعل إنه إتقاء فذلك مجاز لأن الاتقاء غير مايحصل به الاتقاء ، لكن لاتصال أحد الأمرين بالآخر أجرى اسمه عليه . الثانى : أنه تعالى إنما خلق المكلفين لكى يتقوا ويطيعوا على ما قال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فكأنه تعالى أمر بعبادة الرب الذى خلقهم لهذا الغرض ، وهذا التأويل لائق بأصول المعتزلة ،

﴿ المسألة السادسة ﴾ قرأ أبو عمرو : خلقكم بالادغام وقرأ أبو السميفع : وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن على : والذين من قبلكم . قال صاحب الكشاف : الوجه فيه أنه أقحم الموصول الثانى بين الأول وصلته تأكيداً كما أقحم جرير فى قوله * ياتيم تيم عدى لا أبا لكموا * تيما الثانى بين الاول وما اضيف إليه .

أما قوله تعالى (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الاولى ﴾ لفظ « الذى » وهو موصول مع صلته ، إما أن يكون فى محل النصب وصفاً للذى خلقكم أو على المدح والتعظيم ، وإما أن يكون رفعاً على الابتداء ، وفيه ما فى النصب من المدح .

﴿ المسألة الثانية ﴾ « الذى » كلمة موضوعة للاشارة إلى مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة ، كقولك ذهب الرجل الذى أبوه منطلق ، فأبوه منطلق قضية معلومة ، فإذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة أدخلت عليه الذى ، وهو تحقيق قولهم . إنه مستعمل لوصف المعارف بالجمل ، إذا ثبت هذا فقوله (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) يقتضى أنهم كانوا عالمين بوجود شىء جعل الارض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله)

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أن الله تعالى ذكر ههنا خمسة أنواع من الدلائل اثنين من الانفس وثلاثة من الافاق ، فبدأ أولا بقوله (خلقكم) وثانيا بالآباء والأمهات . وهو قوله (والذين من قبلكم) وثالثا بكون الأرض فراشاً ، ورابعا بكون السماء بناء ، وخامسا بالامور الحاصلة من مجموع السماء

والأرض ، وهو قوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم) ولهذا الترتيب أسباب . الأول : أن أقرب الأشياء إلى الانسان نفسه ، وعلم الانسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره ، وإذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم ، فكل ما كان أظهر دلالة كان أقوى إفادة ، وكان أولى بالذكر . فلهذا السبب قدم ذكر نفس الانسان ، ثم ثناه بآبائه وأمهاته ثم ثلث بالأرض ، لأن الأرض أقرب إلى الانسان من السماء والانسان أعرف بحال الأرض منه بأحوال السماء ، وإنما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لأن ذلك كالأمر المتولد من السماء والأرض والأثر متأخر عن المؤثر ، فلهذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الأرض والسماء . الثانى : هو أن خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم ، وأما خلق الارض والسماء والماء فذاك إنما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة ، فلا جرم قدم ذكر الاصول على الفروع . الثالث : أن كل ما فى الأرض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل فى الانسان ، وقد حصل فى الانسان من الدلائل مالم يحصل فيهما ؟ لان الانسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل ، وكل ذلك مما لا يقدر عليه أحد سوى الله تعالى . فلما كانت وجوه الدلائل له ههنا أتم كان أولى بالتقديم ، واعلم أنا كما ذكرنا السبب فى الترتيب فلنذكر فى كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أنه سبحانه وتعالى ذكر ههنا أنه جعل الارض فراشا ، ونظيره قوله (أممن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا) وقوله (الذى جعل لكم الأرض مهادا) واعلم أن كون الأرض فراشا مشروط بأمور . الشرط الاول : كونها ساكنة ، وذلك لانها لو كانت متحركة لكانت حركتها إما بالاستقامة أو بالاستدارة ، فإن كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لنا على الاطلاق لان من طفر من موضع عال كان يجب أن لا يصل إلى الأرض لأن الأرض هاوية ، وذلك الانسان هاو ، والأرض أثقل من الانسان ، والثقيلان إذا نزلا كان أثقلهما أسرعهما والابطأ لا يلحق الأسرع فكان يجب ان لا يصل الانسان إلى الأرض فثبت أنها لو كانت هاوية لما كانت فراشا ، أما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها ؛ لأن حركة الأرض مثلا إذا كانت إلى المشرق والانسان يريد أن يتحرك إلى جانب المغرب ولا شك أن حركة الارض أسرع فكان يجب أن يبقى الانسان على مكانه وأنه لا يمكنه الوصول إلى حيث يريد ، فلما أمكنه ذلك علمنا أن الأرض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهى ساكنة . ثم اختلفوا فى سبب ذلك السكون على وجوه . أحدها : أن الأرض لانهاية لها من جانب السفل ، وإذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهى الأجسام . وثانيها : الذين سلموا تناهى الأجسام قالوا الأرض ليست بكرة بل هى كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها أسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ، ومن شأن الثقيل إذا انبسط أن يندغم على الماء والهواء مثل

الرصاصة فانها إذا انبسطت طفت على الماء ، وإن جمعت رسبت وهذا باطل الوجهين . الأول : أن البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الأرض . الثانى : لم صار ذلك الجانب من الأرض منبسطا حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب متحدبا ؟ . وثالثها : الذين قالوا سبب سكون الأرض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها إلى بعض الجوانب أولى من بعض فبقيت فى الوسط وهذا باطل لوجهين . الأول : أن الأصغر أسرع انجذابا من الأكبر ، فما بال الذرة لا تنجذب إلى الفلك . الثانى : الأقرب أولى بالانجذاب فالذرة المقذوفة إلى فوق أولى بالانجذاب وكان يجب أن لا تعود . ورابعها : قول من جعل سبب سكونها دفع الفلك لها من كل الجوانب ، كما إذا جعل شىء من التراب فى قنينة ثم أديرت القنينة على قطبها إدارة سريعة ، فانه يقف التراب فى وسط القنينة لتساوى الدفع من كل الجوانب ، وهذا أيضا باطل من وجوه خمسة . الأول : الدفع إذا بلغ فى القوة إلى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا ؟ الثانى : ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح إلى جهة بعينها . الثالث : ما باله لم يجعل انتقالها إلى المغرب أسهل من انتقالها إلى المشرق . الرابع يجب أن يكون الثقيل كلما كان أعظم أن تكون حركته أبطأ ، لأن اندفاع الأعظم من الدافع القاسر ، أبطأ من اندفاع الأصغر . الخامس : يجب أن تكون حركة الثقيل النازل من الابتداء . أسرع من حركته عند الانتهاء ، لانه عند الابتداء ، أبعد من الفلك . وخامسها : أن الأرض بالطبع تطلب وسط الفلك ، وهو قول أرسطاطاليس وجمهور أتباعه ، وهذا أيضا ضعيف ؛ لأن الأجسام متساوية فى الجسمية ، فاختصاص البعض بالصفة التى لأجلها تطلب تلك الحالة لابد وأن يكون جائزا ، فيفتقر فيه إلى الفاعل المختار . وسادسها : قال أبو هاشم : النصف الأسفل من الأرض فيه اعتمادات صاعدة ، والنصف الأعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتمادان فلزم الوقوف . والسؤال عليه : أن اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن إلا بالفاعل المختار . فثبت بما ذكرنا أن سكون الأرض ليس إلا من الله تعالى . وعند هذا نقول : انظر إلى الأرض لتعرف أنها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها أما أنها لا علاقة فوقها فمشاهد ، على أنها لو كانت معلقة بعلاقة لاحتاجت العلاقة إلى علاقة أخرى لا إلى نهاية ، وبهذا الوجه ثبت أنه لا دعامة تحتها فعلمنا أنه لابد من ممسك يمسكها بقدرته واختياره ولهذا قال الله تعالى (إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده) . الشرط الثانى : فى كون الأرض فراشا لنا أن لا تكون فى غاية الصلابة كالحجر ، فان النوم والمشى عليه مما يؤلم البدن ، وأيضاً فلو كانت الأرض من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليها ، ولا يمكن اتخاذ الابنية منه لتعذر حفرها وتركيبها كما يراد ؛ وأن لا تكون فى غاية اللين ، كالماء الذى تغوص فيه الرجل : الشرط الثالث : أن لا تكون فى غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه ، وما كان كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس ، فكان يبرد جدا

فجعل الله كونه أغبر ، ليستقر النور عليه فيتسخن فيصلح أن يكون فراشا للحيوانات . الشرط الرابع : أن تكون بارزة من الماء ، لأن طبع الأرض أن يكون غائصا فى الماء فكان يجب أن تكون البحار محيطة بالأرض ، ولو كانت كذلك لما كانت فراشا لنا ، فقلب الله طبيعة الأرض وأخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة البارزة حتى صلحت لأن تكون فراشا لنا ، ومن الناس من زعم أن الشرط فى كون الأرض فراشا أن لا تكون كرة ، واستدل بهذه الآية على أن الأرض ليست كرة ، وهذا بعيد جداً ، لأن الكرة إذا عظمت جداً كانت القطعة منها كالسطح فى إمكان الاستقرار عليه ، والذى يزيده تقريرا أن الجبال أوتاد الأرض ثم يمكن الاستقرار عليها ، فهذا أولى والله أعلم

﴿ المسألة الخامسة ﴾ فى سائر منافع الأرض وصفاتها . فالمنفعة الأولى : الأشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والآثار العلوية والسفلية لا يعلم تفاصيلها إلا الله تعالى الثانية : أن يتخمر الرطب بها فيحصل التماسك فى أبدان المركبات . الثالثة : اختلاف بقاع الأرض ، فمنها أرض رخوة ، وصلبة ، ورملة ، وسبخة ، وحرة ، وهى قوله تعالى (وفى الأرض قطع متجاورات) وقال (والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذى خبث لايخرج إلا نكدا) الرابعة : اختلاف ألوانها فأحمر ، وأبيض ، وأسود ، ورمادى اللون ، وأغبر ، على ما قال تعالى (ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود) . الخامسة : انصداعها بالنبات ، قال تعالى (والأرض ذات الصدع) . السادسة : كونها خازنة للماء المنزل من السماء وإليه الاشارة بقوله تعالى (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه فى الارض وإنا على ذهاب به لقادرون) وقوله (قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين) . السابعة : العيون والأنهار العظام التى فيها وإليه الاشارة بقوله (وجعل فيها رواسى وأنهارا) . الثامنة : ما فيها من المعادن والفلزات ، وإليه الاشارة بقوله تعالى (والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل شىء موزون) ثم بين بعد ذلك تمام البيان ، فقال) وإن من شىء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) . التاسعة . الخبء الذى تخرجه الارض من الحب والنوى قال تعالى (إن الله فالق الحب والنوى) وقال (يخرج الخبء فى السماوات والأرض) ثم إن الأرض لها طبع الكرم لانك تدفع إليها حبة واحدة ، وهى تردها عليك سبعمائة (كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبله مائة حبة) . العاشرة : حياتها بعد موتها ؛ قال تعالى (أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعا) وقال (وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون) الحادية عشرة : ما عليها من الدواب المختلفة الالوان والصور والخلق ، وإليه الإشارة بقوله (خلق السماوات بغير عمد ترونها وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة) . والثانية عشر : مافيها من النبات المختلف ألوانه وأنواعه ومنافعه ، وإليه الإشارة بقوله (وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج) فاختلاف ألوانها دلالة ، واختلاف طعومها دلالة ، واختلاف روائحها دلالة ، فمنها قوت البشر ، ومنها قوت البهائم ، كما قال (كلوا

وارعوا أنعامكم) أما مطعوم البشر ، فمنها الطعام ، ومنها الادام ، ومنها الدواء ، ومنها الفاكهة ، ومنها الانواع المختلفة فى الحلاوة والحموضة . قال تعالى (وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين) وأيضاً فمنها كسوة البشر ، لأن الكسوة إمانباتية ، وهى القطن والكتان ، وإما حيوانية وهى الشعر والصوف والإبريسم والجلود ، وهى من الحيوانات التى بثها الله تعالى فى الأرض ، فالمطعوم من الأرض ، والملبوس من الأرض . ثم قال (ويخلق مالا تعلمون) وفيه إشارة إلى منافع كثيرة لا يعلمها إلاالله تعالى . ثم إنه سبحانه وتعالى جعل الأرض ساترة لقبائحك بعد مماتك ، فقال (ألم نجعل الأرض كفاتا أحياء وأمواتا . منها خلقناكم وفيها نعيدكم) ثم إنه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والأرض فقال (وسخر لكم ما فى السماوات وما فى الأرض) . الثالثة عشرة : ما فيها من الاحجار المختلفة ، ففى صغارها ما يصلح للزينة فتجعل فصوصها للخواتم وفى كبارها ما يتخذ للأبنية ، فانظر إلى الحجر الذى تستخرج النار منه مع كثرته ، وانظر إلى الياقوت الاحمر مع عزته . ثم انظر إلى كثرة النفع بذلك الحقير ، وقلة النفع بهذا الشريف . الرابعة عشرة : ما أودع الله تعالى فيها من المعادن الشريفة ، كالذهب والفضة ، ثم تأمل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر ، واستنزلوا الطير من أوج الهواء ثم عجزوا عن إيجاد الذهب والفضة ، والسبب فيه أنه لا فائدة فى وجودهما إلا الثمنية ، وهذه الفائدة لا تحصل إلا عند العزة فالقادر على ايجادهما يبطل هذه الحكمة ، فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا ، إظهار لهذه الحكمة وابقاء لهذه النعمة ، ولذلك فان مالا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس ، والزجاج من الرمل ، وإذا تأمل العاقل فى هذه اللطائف والعجائب اضطر فى افتقار هذه التدابير إلى صانع حكيم مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا . الخامسة عشرة : كثرة ما يوجد على الجبال والاراضى من الاشجار التى تصلح للبناء ، والسقف ، ثم الحطب . وما أشد الحاجة إليه فى الخبز والطبخ قد نبه الله تعالى على دلائل الارض ومنافعها بألفاظ لا يبلغها البلغاء ويعجز عنها الفصحاء فقال (وهو الذى مد الارض وجعل فيها رواسى وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين) وأما الأنهار فمنها العظيمة كالنيل ، وسيحون ، وجيحون ، والفرات ، ومنها الصغار ، وهى كثيرة وكلها تحمل مياها عذبة للسقى والزراعة وسائر الفوائد .

﴿ المسألة السادسة ﴾ فى أن السماء أفضل أم الأرض ؟ قال بعضهم : السماء أفضل لوجوه . أحدها : أن السماء متعبد الملائكة ، وما فيها بقعة عصى الله فيها أحد . وثانيها لما أتى آدم عليه السلام فى الجنة بتلك المعصية قيل له اهبط من الجنة ، وقال الله تعالى لا يسكن فى جوارى من عصانى . وثالثها : قوله تعالى (وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً) وقوله (تبارك الذى جعل فى السماء بروجا) ولم يذكر فى الارض مثل ذلك . ورابعها : أن فى أكثر الامر ورد ذكر السماء مقدما

على الأرض فى الذكر . وقال آخرون : بل الأرض أفضل لوجوه «ا» أنه تعالى وصف بقاعا من الأرض بالبركة بقوله (إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا) « ب » (فى البقعة المباركة من الشجرة) « ج » (إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله) « د » وصف أرض الشام بالبركة فقال (مشارق الأرض ومغاربها التى باركنا فيها) وخامسها : وصف جملة الأرض بالبركة فقال (قل أئنكم لتكفرون) إلى قوله (وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها) فان قيل : وأى بركة فى الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة ؟ قلنا إنها مساكن للوحوش ومرعاها ، ثم إنها مساكن للناس إذا احتاجوا إليها ، فلهذه البركات قال تعالى (وفى الأرض آيات للموقنين) وهذه الآيات وإن كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم ينتفع بها إلا الموقنون جعلها آيات للموقنين تشريفا لهم كما قال (هدى للمتقين) وسادسها : أنه سبحانه وتعالى خلق الأنبياء المكرمين من الأرض على ما قال (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) ولم يخلق من السموات شيئا لأنه قال (وجعلنا السماء سقفا محفوظا) . وسابعها : أن الله تعالى أكرم نبيه بها فجعل الأرض كلها مساجداً له وجعل ترابها طهورا . أما قوله (السماء بناء) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أنه تعالى ذكر أمر السماوات والأرض فى كتابه فى مواضع ، ولا شك أن إكثار ذكر الله تعالى من ذكر السماوات والأرض يدل على عظم شأنهما ، وعلى أن له سبحانه وتعالى فيهما أسراراً عظيمة ، وحكما بالغة لا يصل إليها أفهام الخلق ولا عقولهم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى فضائل السماء وهى من وجوه . الأول : أن الله تعالى زينها بسبعة أشياء بالمصابيح (ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح) وبالقمر (وجعل القمر فيهن نورا) وبالشمس (وجعل الشمس سراجا) وبالعرش (رب العرش العظيم) وبالكرسى (وسع كرسيه السموات والأرض) وباللوح (فى لوح محفوظ) وبالقلم (ن والقلم) فهذه سبعة : ثلاثة منها ظاهرة ، وأربعة خفية : ثبتت بالدلائل السمعية من الآيات والاخبار . الثانى : أنه تعالى سمى السموات بأسماء تدل على عظم شأنها : سماء ، وسقفا محفوظا ، وسبعاً طباقا ، وسبعاً شداداً . ثم ذكر عاقبة أمرها فقال (وإذا السماء فرجت ، وإذا السماء كشطت ، يوم نطوى السماء ، يوم تكون السماء كالمهل ، يوم تمور السماء مورا ، فكانت وردة كالدهان) وذكر مبدأها فى آيتين فقال (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) وقال (أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما) فهذا الاستقصاء الشديد فى كيفية حدوثهما وفنائهما يدل على أنه سبحانه خلقهما لحكمة بالغة على ما قال (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) ، والثالث : أنه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء : فالا يدى ترفع اليها ، والوجوه تتوجه نحوها ، وهى منزل الأنوار ومحل الصفاء والاضواء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد . الرابع قال بعضهم السماوات والأرضون على صفتين ، فالسماوات مؤثرة غير متأثرة . والأرضون متأثرة غير مؤثرة

والمؤثر أشرف من القابل ، فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الأرض فى الأكثر ، وأيضا ففى أكثر الأمر ذكر السموات بلفظ الجمع ، والأرض بلفظ الواحد ، فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتغير مطارح الشعاعات ، وأما الأرض فقابلة فكانت الأرض الواحدة كافية . الخامس : تفكر فى لون السماء وما فيه من صواب التدبير ، فان هذا اللون أشد الألوان موافقة للبصر وتقوية له ، حتى أن الأطباء يأمرون من أصابه وجع العين بالنظر إلى الزرقة ، فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء ملونا بهذا اللون الأزرق ، لتنتفع به الابصار الناظرة اليها ، فهو سبحانه وتعالى جعل لونها أنفع الألوان ، وهو المستنير ، وشكلها أفضل الاشكال ، وهو المستدير ، ولهذا قال (أو لم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج) يعنى ما فيها من فصول ، ولو كانت سقفا غير محيط بالأرض لكانت الفروج حاصلة ،

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى بيان فضائل السماء وبيان فضائل ما فيها ، وهى الشمس والقمر والنجوم أما الشمس فتفكر فى طلوعها وغروبها ، فلولا ذلك لبطل أمر العالم كله ، فكيف كان الناس يسعون فى معايشهم ، ثم المنفعة فى طلوع الشمس ظاهرة ، ولكن تأمل النفع فى غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هدو ولا قرار مع احتياجهم إلى الهدو والقرار لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء إلى الاعضاء على ما قال تعالى (وهو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا) وأيضا فلولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال (وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا) والثالث : أنه لولا الغروب لكانت الأرض تحمى بشروق الشمس عليها حتى يحترق كل ما عليها من حيوان ، ويهلك ما عليها من نبات على ما قال (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً) فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه وتعالى تطلع فى وقت وتغيب فى وقت ، بمنزلة سراج يدفع لأهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله فى طلوع الشمس وغروبها . أما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سبباً لاقامة الفصول الاربعة ففى الشتاء تغور الحرارة فى الشجر والنبات فيتولد منه مواد الثمار ويلطف الهواء ويكثر السحاب والمطر ، ويقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية فى البواطن ، وفى الربيع تتحرك الطبائع وتظهر المواد المتولدة فى الشتاء فيطلع النبات وينور الشجر ويهيج الحيوان للسفاد ، وفى الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار ، وتنحل فضول الابدان ، ويجف وجه الأرض ، ويتهيأ للبناء والعمارات ، وفى الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الأبدان قليلا قليلا إلى الشتاء ، فانه إن وقع الانتقال دفعة واحدة هلكت الابدان وفسدت ، وأما حركة الشمس فتأمل فى منافعها ، فانها لو كانت واقفة فى موضع

واحد لا شتدت السخونة فى ذلك الموضع واشتد البرد فى سائر المواضع ، لكنها تطلع فى أول النهار من المشرق فتقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ، ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهى إلى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف إلا ويأخذ حظا من شعاع الشمس ، وأيضا كأن الله تعالى يقول لو وقفت فى جانب الشرق والغنى قد رفع بناءه على كوة الفقير ، فكان لا يصل النور إلى الفقير ، لكنه تعالى يقول إن كان الغنى منعه نور الشمس فأنا أدير الفلك وأديرها عليه حتى يأخذ الفقير نصيبه . وأما منافع ميلها فى حركتها عن خط الاستواء ، فنقول : لو لم يكن للكواكب حركة فى الميل لكان التأثير مخصوصا ببقعة واحدة فكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذى يقرب منه متشابه الأحوال ، وكانت القوة هناك لكيفية واحدة ، فان كانت حارة أفنت الرطوبات وأحالتها كلها إلى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذى لممر الكواكب على كيفية ، وخط ما لا يحاذيه على كيفية أخرى وخط متوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون فى موضع شتاء دائم يكون فيه الهواء والعجاجة وفى موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق ، وفى موضع آخر ربيع أو خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن عودات متتالية ؛ وكانت الكواكب تتحرك بطيئاً لكان الميل قليل المنفعة وكان التأثير شديد الأفراط ، وكان يعرض قريبا مما لم يكن ميل ، ولو كانت الكواكب أسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وماتمت ، فأما إذا كان هناك ميل يحفظ الحركة فى جهة مدة ، ثم تنتقل إلى جهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى فى كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تأثيره وكثرت منفعته ، فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المتناهية . هذا أما القمر ، وهو المسمى بآية الليل : فاعلم أنه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة ، وجعل طلوعه فى وقت مصلحة ، وغروبه فى وقت آخر مصلحة ، أما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فيستره الليل يخفيه فلا يلحقه طالب فينجو ، ولولا الظلام لأدركه العدو ، وهو المراد من قول المتنبي :

وكم لظلام الليل عندى من يد تخبر أن المانوية تكذب

وأما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء أخفاه الظلام وأظهره القمر . ومن الحكايات : أن أعرابيا نام عن جمله ليلا ففقده ، فلما طلع القمر وجده فنظر إلى القمر وقال : إن الله صورك ونورك ، وعلى البروج دورك ، فاذا شاء نورك ، وإذا شاء كورك ، فلا أعلم مزيدا أسأله لك ، ولئن أهديت إلى سروراً لقد أهدى الله اليك نوراً ، ثم أنشأ يقول :

ماذا أقول وقولى فيك ذو قصر وقد كفيتنى التفصيل والجملا
إن قلت لازلت مرفوعا فأنت كذا أو قلت زانك ربى فهو قد فعلا

ولقد كان فى العرب من يذم القمر ويقول : القمر يقرب الأجل ، ويفضح السارق ،

ويدرك الهارب . ويهتك العاشق . ويبلى الكتان ، ويهرم الشبان ، وينسى ذكر الأحباب ، ويقرب الدين ، ويدنى الحين . وكان فيهم أيضا من يفضل القمر على الشمس من وجوه : أحدها : أن القمر مذكر . والشمس مؤنث لكن المتنبي طعن فيه بقوله :

فما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال

وثانيها : أنهم قالوا : القمران ، فجعلوا الشمس تابعة للقمر ، ومنهم من فضل الشمس على القمر بأن الله تعالى قدمها على القمر فى قوله (والشمس والقمر بحسبان ، والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها) إلا أن هذه الحجة منقوضة بقوله (فمنكم كافر ومنكم مؤمن) وقال (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) وقال (خلق الموت والحياة) وقال (إن مع العسر يسرا) وقال (فمنهم ظالم الآية) . أما النجوم : ففيها منافع . المنفعة الأولى : كونها رجوما للشياطين ، والثانية معرفة القبلة بها ، والثالثة أن يهتدى بها المسافر فى البر والبحر ، قال تعالى (وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر) ثم النجوم على ثلاثة أقسام : غاربة لا تطلع كالكواكب الجنوبية ، وطالعة لا تغرب كالشمالية ، ومنها ما يغرب تارة ويطلع أخرى ، وأيضاً منها ثوابت ، ومنها سيارات ، ومنها شرقية ، ومنها غربية والكلام فيها طويل . أما الذى تدعيه الفلاسفة من معرفة الأجرام والأبعاد .

٭ فدع عنك بحرا ضل فيه السوابح ٭ قال تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول) وقال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وقال (ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب) وقال (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة أبعد الأشياء عنهم ، والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك ، قال قائلهم

وأعرف ما فى اليوم والأمس قبله ولكننى عن علم ما فى غد عمى

وقال لبيد : فوالله ما تدرى الضوارب بالحصى ولا زاجرات الطير ما الله صانع

﴿ المسألة الرابعة ﴾ فى شرح كون السماء بناء ، قال الجاحظ : إذا تأملت فى هذا العالم وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج إليه ، فالسماء مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كالبساط ، والنجوم منورة كالمصابيح والأنسان كمالك البيت المتصرف فيه ، وضروب النبات مهيأة لمنافعه وضروب الحيوانات مصرفة فى مصالحه ، فهذه جملة واضحة دالة على أن العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية والله أعلم

أما قوله تعالى (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) فاعلم أن الله تعالى لما خلق الأرض وكانت كالصدف والدرة المودعة فيه آدم وأولاده ، ثم علم الله أصناف حاجاتهم فكأنه قال يا آدم لا أحوجك إلى شىء غير هذه الأرض التى هى لك كالام فقال (أنا صببنا الماء

صبا ثم شققنا الأرض شقاً) فانظر يا عبدى أن أعز الأشياء عندك الذهب والفضة ، ولو أنى خلقت الأرض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها هذه المنافع ، ثم إنى جعلت هذه الأشياء فى هذه الدنيا مع أنها سجن ، فكيف الحال فى الجنة ، فالحاصل أن الأرض أمك بل أشفق من الأم ؛ لأن الأم تسقيك لوناً واحداً من اللبن ، والأرض تطعمك كذا وكذا لوناً من الأطعمة ، ثم قال (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) معناه نردكم إلى هذه الأم ، وهذا ليس بوعيد ؛ لان المرء لا يوعد بأمه وذلك لان مكانك من الام التى ولدتك أضيق من مكانك من الأرض ، ثم إنك كنت فى بطن الام تسعة أشهر فما مسك جوع ولا عطش ، فكيف إذا دخلت بطن الأم الكبرى ، ولكن الشرط أن تدخل بطن هذه الأم الكبرى ، كما كنت فى بطن الأم الصغرى ؛ لانك حين كنت فى بطن الأم الصغرى ما كانت لك زلة ، فضلا عن أن تكون لك كبيرة ، بل كنت مطيعاً لله بحيث دعاك مرة إلى الخروج إلى الدنيا فخرجت إليها بالرأس طاعة منك لربك ، واليوم يدعوك سبعين مرة إلى الصلاة فلا تجيبه برجلك ، واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر الأرض والسماء بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الأرض والإخراج به من بطنها أشباه النسل الحاصل من الحيوان ، ومن أنواع الثمار رزقا لبنى آدم ليتفكروا فى أنفسهم وفى أحوال ما فوقهم وما تحتهم ، ويعرفوا أن شيئا من هذه الاشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها إلا من كان مخالفاً لها فى الذات والصفات ، وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى . وههنا سؤالات . السؤال الأول : هل تقولون إن الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء إليها بمجرى العادة . أو تقولون إن الله تعالى خلق فى الماء طبيعة مؤثرة ، وفى الأرض طبيعة قابلة ، فاذا اجتمعا حصل الأثر من تلك القوة التى خلقها الله تعالى ؟ والجواب : لا شك أن على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم وأما التفصيل فنقول : لا شك أنه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لان الثمرة لا معنى لها إلا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة ، والجسم قابل لهذه الصفات ، وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان المصحح للمقدورية إما الحدوث ، أو الامكان ، وإما هما وعلى التقديرات فانه يلزم أن يكون الله تعالى قادراً على خلق هذه الأعراض فى الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط ، ومما يؤكد هذا الدليل العقلى من الدلائل النقلية ما ورد الخبر بأنه تعالى يخترع نعيم أهل الجنة للمثابين من غير هذه الوسائط ، إلا أنا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافى قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة فى الأجسام ، وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين إنكار ذلك ولا بد فيه من دليل . السؤال الثانى : لما كان قادراً على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فما الحكمة فى خلقها بهذه الوسائط فى هذه المدة الطويلة ؟ والجواب : يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد . ثم ذكروا من الحكم المفصلة وجوها . أحدها أنه تعالى إنما أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك إلا على ترتيب وتدريج ، لان المكلفين إذا تحملوا المشقة فى الحرث والغرس طلباً

للثمرات وكدوا أنفسهم فى ذلك حالا بعد حال علموا أنهم لما احتاجوا إلى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية ، فلأن يتحملوا مشاق أقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الأخروية التى هى أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى ، وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه أجرى عادته بتوقيفه عليه لأنه إذا تحمل مرارة الأدوية دفعا لضرر المرض ، فلأن يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان أولى وثانيها : أنه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضرورى باسنادها إلى القادر الحكيم ، وذلك كالمنافى للتكليف والابتلاء أما لو خلقها بهذه الوسائط فحينئذ يفتقر المكلف فى اسنادها إلى القادر إلى نظر دقيق ، وفكر غامض فيستوجب الثواب ، ولهذا قيل : لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب . وثالثها : أنه ربما كان للملائكة ولأهل الاستبصار عبر فى ذلك وأفكار صائبة . السؤال الثالث : قوله (وأنزل من السماء ماء) يقتضى نزول المطر من السماء وليس الأمر كذلك فان الأمطار إنما تتولد من أبخرة ترتفع من الأرض وتتصاعد إلى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر . والجواب من وجوه . احدها : أن السماء إنما سميت سماء اسموها فكل ما سماك فهو سماء فاذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء وثانيها : أن المحرك لاثارة تلك الأجزاء الرطبة من عمق الأرض الأجزاء الرطبة (أنزل من السماء ماء) وثالثها : أن قول الله هو الصدق وقد أخبر أنه تعالى ينزل المطر من السماء ، فاذا علمنا أنه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل من السماء إلى السحاب ، ومن السحاب إلى الأرض . السؤال الرابع : مامعنى من فى قوله (من الثمرات) الجواب فيه وجهان . أحدهما ؛ التبعيض لأن المنكرين أعنى ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية فكأنه قيل وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم . والثانى ؛ أن يكون للبيان كقولك أنفقت من الدراهم إنفاقا ، فان قيل فبم انتصب رزقا ؟ قلنا إن كان من للتبعيض كان انتصابه بأنه مفعول له . وإن كانت مبينة كان مفعولا لأخرج . السؤال الخامس : الثمر المخرج بماء السماء كثير ، فلم قيل الثمرات دون الثمر أو الثمار ؟ الجواب : تنبيها على قلة ثمار الدنيا وإشعاراً بتعظيم أمر الآخرة والله أعلم .

أما قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون) ففيه سؤالات . السؤال الأول : بم تعلق قوله (فلا تجعلوا) الجواب فيه ثلاثة أوجه . أحدها : أن يتعلق بالأمر ، أى اعبدوا فلا تجعلوا لله أنداداً فان أصل العبادة وأساسها التوحيد . وثانيها : بلعل ، والمعنى خلقكم لكى تتقوا وتخافوا عقابه فلا تثبتوا له نداً فانه من أعظم موجبات العقاب . وثالثها : بقوله (الذى جعل لكم الأرض فراشا) أى هو الذى خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء . السؤال الثانى : ما الند ؟ الجواب : أنه المثل المنازع ونادت الرجل نافرته من ند ندودا إذا نفر كأن كل واحد من الندين يناد صاحبه أى ينافره ويعانده ، فان قيل إنهم لم يقولوا إن الأصنام

تنازع الله . قلنا لما عبدوها وسموها آلهة أشبهت حالهم حال من يعتقد أنها آلهة قادرة على منازعته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الند شنع عليهم بأنهم جعلوا أنداداً كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له ند قط ، وقرأ محمد بن السميفع فلا تجعلوا لله ندا . السؤال الثالث : ما معنى (وأنتم تعلمون) الجواب : معناه إنكم لكمال عقولكم تعلمون أن هذه الأشياء لا يصح جعلها أنداداً لله تعالى ، فلا تقولوا ذلك فان القول القبيح ممن علم قبحه يكون أقبح وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه ليس فى العالم أحد يثبت لله شريكا يساويه فى الوجود والقدرة والعلم والحكمة ، وهذا مما لم يوجد إلى الآن لكن الثنوية يثبتون إلهين أحدهما حليم يفعل الخير والثانى سفيه يفعل الشر ، وأما اتخاذ معبود سوى الله تعالى ففى الذاهبين إلى ذلك كثرة ، الفريق الأول عبدة الكواكب وهم الصابئة ، فانهم يقولون إن الله تعالى خالق هذه الكواكب ، وهذه الكواكب هى المدبرات لهذا العالم ، قالوا فيجب علينا أن نعبد الكواكب ، والكواكب تعبد الله تعالى . والفريق الثانى : النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام . والفريق الثالث ؛ عبدة الأوثان ، واعلم أنه لا دين أقدم من دين عبدة الأوثان ، وذلك لأن أقدم الأنبياء الذين نقل الينا تاريخهم هو نوح عليه السلام ، وهو إنما جاء بالرد عليهم على ما أخبر الله تعالى عن قومه فى قوله (وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) فعلمنا أن هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام . وهى باقية إلى الآن بل أكثر أهل العالم مستمرون على هذه المقالة . والدين والمذهب الذى هذا شأنه يستحيل أن يكون بحيث يعرف فساده بالضرورة لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت فى هذه الساعة ليس هو الذى خلقنى وخالق السموات والأرض علم ضرورى فيستحيل إطباق الجمع العظيم عليه ، فوجب أن يكون لعبدة الاوثان غرض آخر سوى ذلك والعلماء ذكروا فيه وجوها . أحدها : ماذكره أبو معشر جعفر ابن محمد المنجم البلخى فى بعض مصنفاته أن كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته ويعتقدون أن الله تعالى جسم وذو صورة كأحسن ما يكون من الصور ، وهكذا حال الملائكة أيضا فى صورهم الحسنة ، وأنهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماء وأن الواجب عليهم أن يصوغوا تماثيل أنيقة المنظر حسنة الرواء على الهيئة التى كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة ، فيعكفون على عبادتها قاصدين طلب الزلفى إلى الله تعالى وملائكته فان صح ما ذكره أبو معشر فالسبب فى عبادة الاوثان اعتقاد الشبه . وثانيها : ما ذكره أكثر العلماء وهو أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول المختلفه والاحوال المتباينة ، ثم إنهم رصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة فى الدنيا بكيفية وقوعها فى طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا فى تعظيمها ، فمنهم من اعتقد أنها أشياء واجبة الوجود لذواتها وهى التى خلقت هذه العوالم ، ومنهم من اعتقد أنها مخلوقة للاله الأكبر لكنها خالقة لهذا العالم ، فالأولون

اعتقدوا أنها هى الإله فى الحقيقة والفريق الثانى أنها هىَ الوسائط بين الله تعالى وبين البشر ، فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ، ثم لما رأوا الكواكب مستتره فى أكثر الأوقات عن الأبصار اتخذوا لها أصناما وأقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادات تلك الأجرام العالية ، ومتقربين إلى أشباحها الغائبة ، ثم لما طالت المدة ألغوا ذكر الكواكب وتجردوا لعبادة تلك التماثيل ، فهؤلاء فى الحقيقه عبدة الكواكب . وثالثها : أن أصحاب الأحكام كانوا يعينون أوقاتا فى السنين المتطاولة نحو الألف والألفين ويزعمون أن من اتخذ طلسما فى ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به فى أحوال مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع الآفات وكانوا إذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم أنهم ينتفعون به فلما بالغوا فى ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الأمر واشتغلوا بعبادتها على الجهاله بأصل الأمر . ورابعها : أنه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه أنه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته يعبدونه على اعتقاد أن ذلك الانسان يكون شفيعاً لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما أخبر الله تعالى عنهم بهذه المقالة فى قوله (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وخامسها : لعلهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون إليها لا لها كما أنا نسجد إلى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم أنه يجب عبادتها . وسادسها : لعلهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التأويل ، فهذه هى الوجوه التى يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى ليصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ فان قال قائل : لما رجع حاصل مذهب عبدة الأوثان إلى هذه الوجوه التى ذكرتموها فمن أين يلزم من اثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الاوثان ؟ الجواب قلنا : إنه تعالى إنما نبه على كون الأرض والسماء مخلوقتين بما بينا أن الأرض والسماء يشاركون سائر الأجسام فى الجسمية فلا بد وأن يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الأشكال والصفات والأخبار بتخصيص مخصص وبينا أن ذلك المخصص لو كان جسما لافتقر هو أيضا إلى مخصص آخر ، فوجب أن لا يكون جسما ، إذا ثبت هذا فنقول : أما قول من ذهب إلى عبادة الأوثان بناء على اعتقاد الشبه فلما دللنا بهذه الدلالة على نفى الجسمية فقد بطل قوله ، وأما القول الثانى وهو أن هذه الكواكب هى المدبرة لهذا العالم فلما أقمنا الدلالة على أن كل جسم يفتقر فى اتصافه بكل ما اتصف به إلى الفاعل المختار بطل كونها آلهة ، وثبت أنها عبيد لا أرباب ، وأما القول الثالث وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضا لان تأثير الطلسمات إنما يكون بواسطة قوى الكواكب ، فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم . وأما القول الرابع والخامس فليس فى العقل ما يوجبه أو يحيله ، لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه . وأما القول السادس فهو أيضا بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا أن إقامة الدلالة على افتقار

وَإِنْ كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ [٢٣] فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ
تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِى وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

العالم إلى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يبطل القول بعبادة الأوثان على كل التأويلات والله أعلم

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أعلم أن اليونانيين كانوا قبل خروج الإسكندر عمدوا إلى بناء هيا كل لهم معروفة بأسماء القوى الروحانية و الأجرام النيرة واتخذوها معبودا لهم على حدة ، وقد كان هيكل العلة الأولى - وهى عندهم الأمر الالهى - وهيكل العقل الصريح ، وهيكل السياسة المطلقة . وهيكل النفس والصورة مدورات كلها ، وكان هيكل زحل مسدسا . وهيكل المشترى مثلثا . وهيكل المريخ مستطيلا ، وهيكل الشمس مربعا ، وكان هيكل الزهرة مثلثا فى جوفه مربع وهيكل عطارد مثلثا فى جوفه مستطيل ، وهيكل القمر مثمنا فزعم أصحاب التاريخ أن عمرو بن لحى لما ساد قومه وترأس على طبقاتهم وولى أمر البيت الحرام اتفقت له سفرة إلى البلقاء فرأى قوما يعبدون الأصنام فسألهم عنها فقالوا هذه أرباب نستنصر بها فننصر ، ونستسقى بها فنسقى . فالتمس اليهم أن يكرموه بواحد منها فأعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به إلى مكة ووضعه فى الكعبة ودعا الناس إلى تعظيمه ، وذلك فى أول ملك سابور ذى الأكتاف . واعلم أن من بيوت الأصنام المشهورة « غمدان » الذى بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخربه عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه ، ومنها « نوبهار بلخ » الذى بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب أوثان معروفة مثل « ود » بدومة الجندل لكلب و « سواع » لبنى هذيل و « يغوث » لبنى مذحج و « يعوق » لهمدان و « نسر » بأرض حمير لذى الكلاع و « اللات » بالطائف لثقيف و « مناة » بيثرب للخزرج و « العزى » لكنانة بنواحى مكة و « أساف ونائلة » على الصفا والمروة وكان قصى جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم إلى عبادة الله تعالى ، وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذى يقول :

أربا واحدا أم ألف رب   أدين إذا تقسمت الأمور
تركت اللات والعزى جميعا   كذلك يفعل الرجل البصير

الكلام فى النبوة

قوله تعالى : ﴿ وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين ﴾

فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام الدلائل القاهرة على إثبات الصانع وأبطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة ، وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول ، وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله إلا من القرآن والأخبار ، ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على كون القرآن معجزا أقام الدلالة على كونه معجزا . واعلم أن كونه معجزاً يمكن بيانه من طريقين . الأول : أن يقال إن هذا القرآن لا يخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة : إما أن يكون مساويا لسائر كلام الفصحاء ، أو زائدا على سائر كلام الفصحاء بقدر لا ينقض العادة أو زائدا عليه بقدر ينقض ، والقسمان الأولان باطلان فتعين الثالث . وإنما قلنا إنهما باطلان ، لأنه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأتوا بمثل سورة منه إما مجتمعين أو منفردين ، فان وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة ، وذلك نهاية فى الاحتجاج لأنهم كانوا فى معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة فى الغاية . وكانوا فى محبة أبطال أمره فى الغاية حتى بذلوا النفوس والأموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن ، وكانوا فى الحمية والأنفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل ، وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدح فى قوله والمعارضة أقوى القوادح ، فلما لم يأتوا بها علمنا عجزهم عنها فثبت أن القرآن لا يماثل قولهم ، وأن التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو إذن تفاوت ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزا ، فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة فظهر أنه سبحانه كما لم يكتف فى معرفة التوحيد بالتقليد فكذا فى معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد ؛ واعلم أنه قد اجتمع فى القرآن وجوه كثيرة تقتضى نقصان فصاحته ، ومع ذلك فانه فى الفصاحة بلغ النهاية التى لا غاية لها وراءها فدل ذلك على كونه معجزا ، أحدها : أن فصاحة العرب أكثرها فى وصف مشاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو وصف غارة وليس فى القرآن من هذه الأشياء شىء فكان يجب أن لا تحصل فيه الألفاظ الفصيحة التى اتفقت العرب عليها فى كلامهم ، وثانيها : أنه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب فى جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيدا ألا ترى أن لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلما نزل شعرهما . ولم يكن شعرهما الاسلامى فى الجودة كشعرهما الجاهلى وأن الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحا كما ترى . وثالثها : أن الكلام الفصيح والشعر الفصيح إنما يتفق فى القصيدة فى البيت والبيتين . والباقى لا يكون كذلك . وليس كذلك القرآن لأنه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته . ورابعها : أن كل من قال شعرا فصيحاً فى وصف شىء فانه إذا كرره لم يكن كلامه الثانى فى وصف ذلك الشىء بمنزلة كلامه الأول . وفى القرآن التكرار الكثير

ومع ذلك كل واحد منها فى نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلا . وخامساً : أنه اقتصر على إيجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الأخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة ، وأمثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة . وسادسها : أنهم قالوا إن شعر امرىء القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل . وشعر النابغة عند الخوف ، وشعر الأعشى عند الطلب ووصف الخمر ، وشعر زهير عند الرغبة والرجاء ، وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه فى فن فانه يضعف كلامه فى غير ذلك الفن ، أما القرآن فانه جاء فصيحا فى كل الفنون على غاية الفصاحة ، ألا ترى أنه سبحانه وتعالى قال فى الترغيب (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين) وقال تعالى (وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين) وقال فى الترهيب (أفأمنتم أن يخسف بكم جانب البر الآيات) وقال (أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هى تمور . أم أمنتم الآية) وقال (وخاب كل جبار عنيد) إلى قوله (ويأتيه الموت من كل مكان) وقال فى الزجر مالا يبلغه وهم البشر وهو قوله (فكلا أخذنا بذنبه) إلى قوله (ومنهم من أغرقنا) وقال فى الوعظ ما لا مزيد عليه (أفرأيت إن متعناهم سنين) وقال فى الإلهيات (الله يعلم ما تحمل كل أنثى ما تغيض الأرحام وما تزداد إلى آخره) . وسابعها : أن القرآن أصل العلوم كلها فعلم الكلام كله فى القرآن ، وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن ، وكذا علم أصول الفقه . وعلم النحو واللغة ، وعلم الزهد فى الدنيا وأخبار الآخرة ، واستعمال مكارم الأخلاق ، ومن تأمل كتابنا فى دلائل الاعجاز علم أن القرآن قد بلغ فى جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى ، الطريق الثانى : أن نقول : القرآن لا يخلوا إما أن يقال إنه كان بالغاً فى الفصاحة إلى حد الإعجاز ، أو لم يكن كذلك فان كان الأول ثبت أنه معجز . وإن كان الثانى كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنه فعدم إتيانهم بالمعارضة مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعيهم على الاتيان بها أمر خارق العادة فكان ذلك معجزاً فثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أنما قال (نزلنا) على لفظ التنزيل دون الانزال لان المراد النزول على سبيل التدريج ، وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لأنهم كانوا يقولون : لو كان هذا من عند الله ومخالفاً لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوما سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود مايوجد منهم مفرقا حينا فحينا بحسب ما يظهر من الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمترسل لا يظهر دايون رسائله وخطبه دفعة فلو أنزله الله تعالى لانزله على خلاف هذه العادة جملة (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) والله سبحانه وتعالى ذكر ههنا ما يدل على أن القرآن معجز مع ما يزيل هذه الشبهة وتقريره أن هذا القرآن النازل على هذا التدريج إما أن يكون من جنس مقدور البشر أولا يكون ، فان كان

الأول وجب إتيانهم بمثله أو بما يقرب منه على التدريج ، وإن كان الثانى ثبت أنه مع نزوله على التدريج معجز وقرىء « على عبادنا » يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وامته .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ السورة هى طائفة من القرآن ، وواوها إن كانت أصلا فإما أن تسمى بسور المدينة وهو حائطها لأنها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها ، وإما أن تسمى بالسورة التى هى الرتبة لأن السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارىء وهى أيضا فى أنفسها طوال وأوساط وقصار . أو لرفعة شأنها وجلالة محلها فى الدين ، وإن جعلت واوها منقلبة عن همزة فلأنها قطعة وطائفة من القرآن كالسورة التى هى البقية من الشىء والفضلة منه . فإن قيل فما فائدة تقطيع القرآن سورا قلنا من وجوه . أحدها : مالأجله بوب المصنفون كتبهم أبوابا وفصولا . وثانيها : أن الجنس إذا حصل تحته أنواع كان أفراد كل نوع عن صاحبه أحسن . وثالثها : أن القارىء إذا ختم سورة أو بابا من الكتاب ثم أخذا فى آخر كان أنشط له وأثبت على التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله ، ومثله المسافر إذا علم أنه قطع ميلا او طوى فرسخا نفس ذلك عنه ونشطه للسير . ورابعها : أن الحافظ إدا حفظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجل فى نفسه ذلك ويغتبط به ، ومن ثم كانت القراءة فى الصلاة بسورة تامة أفضل .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله (فأتوا بسورة من مثله) يدل على أن القرآن وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث : أنه نظم على هذا الترتيب فى أيام عثمان فلذلك صح التحدى مرة بسورة ومرة بكل القرآن .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اعلم أن التحدى بالقرآن جاء على وجوه . أحدها : قوله (فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى) . وثانيها : قوله (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) . وثالثها : قوله (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ورابعها : قوله (فأتوا بسورة من مثله) ونظير هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول ائتنى بمثله ، ائتنى بنصفه ، ائتنى بربعه ، ائتنى بمسألة منه ، فإن هذا هو النهاية فى التحدى وإزالة العذر فإن قيل قوله (فأتوا بسورة من مثله) يتناول سورة الكوثر ، وسورة العصر وسورة قل يا أيها الكافرون ، ونحن نعلم بالضرورة أن الاتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن فإن قلتم إن الاتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والإقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة إلى الدين ، قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثانى ، وقلنا إن بلغت هذه السورة فى الفصاحة إلى حد الاعجاز فقد حصل المقصود ، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزا . فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز .

﴿ المسألة السادسة ﴾ الضمير فى قوله (من مثله) إلى ماذا يعود وفيه وجهان . أحدهما : أنه عائد إلى « ما » فى قوله (مما نزلنا على عبدنا) أى فأتوا بسورة مما هو على صفته فى الفصاحة وحسن النظم والثانى : أنه عائد إلى « عبدنا » أى فأتوا ممن هو على حاله من كونه بشرا أميا لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء ، والأول مروى عن عمر وابن مسعود . وابن عباس والحسن وأكثر المحققين ، ويدل على الترجيح له وجوه . أحدها : أن ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة فى باب التحدى لاسيما ما ذكره فى يونس (فأتوا بسورة مثله) . وثانيها : أن البحث إنما وقع فى المنزل لأنه قال (وإن كنتم فى ريب مما نزلنا) فوجب صرف الضمير إليه ، ألا ترى أن المعنى وإن ارتبتم فى أن القرآن منزل من عند الله فهاتوا شيئاً مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال : وإن ارتبتم فى أن محمد منزل عليه فهاتوا قرآنا من مثله . وثالثها : أن الضمير لو كان عائدا إلى القرآن لاقتضى كونهم عاجزين عن الإتيان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا وسواء كانوا أميين أو كانوا عالمين محصلين ، أما لو كان عائدا إلى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك لا يقتضى إلا كون أحدهم من الأميين عاجزين عنه لأنه لا يكون مثل محمد إلا الشخص الواحد الأمى فأما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد ، لأن الجماعة لاتماثل الواحد ، والقارىء لا يكون مثل الأمى ، ولا شك أن الاعجاز على الوجه الأول أقوى . ورابعها : أنا لو صرفنا الضمير إلى القرآن فكونه معجزا إنما يحصل لكمال حاله فى الفصاحة أما لو صرفناه إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، فكونه معجزا إنما يكمل بتقرير كمال حاله فى كونه أمياً بعيداً عن العلم . وهذا وإن كان معجزاً أيضاً إلا أنه لما كان لا يتم إلا بتقرير نوع من النقصان فى حق محمد عليه السلام كان الأول أولى . وخامسها : أنا لو صرفنا الضمير إلى محمد عليه السلام لكان ذلك يوهم أن صدور مثله القرآن ممن لم يكن مثل محمد فى كونه أمياً ممكن . ولو صرفناه إلى القرآن لدل ذلك على أن صدور مثل من الأمى وغير الأمى ممتنع فكان هذا أولى

﴿ المسألة السابعة ﴾ فى المراد من الشهداء وجهان . الأول : المراد من ادعوا فيه الالهية وهى الأوثان ، فكأنه قيل لهم إن كان الأمر كما تقولون من أنها تستحق العبادة لما أنها تنفع وتضر فقد دفعتم فى منازعة محمد صلى الله عليه وسلم إلى فاقة شديدة وحاجة عظيمة فى التخلص عنها فتعجلوا الاستعانة بها وإلا فاعلموا أنكم مبطلون فى ادعاء كونها آلهة وأنها تنفع وتضر ، فيكون فى الكلام محاجة من وجهين . أحدهما : فى إبطال كونها آلهة . والثانى فى إبطال ما أنكروه من إعجاز القرآن وأنه من قبله . الثانى : المراد من الشهداء أكابرهم أو من يوافقهم فى إنكار أمر محمد عليه السلام ، والمعنى وادعوا أكابركم ورؤساءكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر . فإن قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معاً وبتقدير التعذر فأيهما أولى ؟ قلنا أما الأول فممكن لان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن

المعين والناصر ، وأوثانهم وأكابرهم مشتركة فى أنهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم أنصارا لهم وأعوانا ، وإذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه وأما الثانى فنقول : الأولى حمله على الأكابر ، وذلك لأن لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا إلا على من يصح أن يشاهد ويشهد فيتحمل بالمشاهدة ويؤدى الشهادة ، وذلك لا يتحقق إلا فى حق رأسائهم ، أما إذا حملناه على الأوثان لزم المجاز ، فى اطلاق لفظ الشهداء على الأوثان أو يقال : المراد وادعوا من تزعمون أنهم شهداؤكم ، والاضمار خلاف الأصل ، أما إذا حملناه على الوجه الأول صح الكلام ، لأنه يصير كأنه قال : وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لا تفاقكم على هذا الانكار . فان المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الاضافة فى قوله شهداءكم ، ولانه كان فى العرب أكابر يشهدون على المتنازعين فى الفصاحة بأن أيهما أعلى درجة من الآخر ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن حمل الكلام على الحقيقة أولى من حمله على المجاز .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ أما (دون) فهو أدنى مكان من الشىء ومنه الشىء الدون ، وهو الحقير الدنى ، ودون الكتب إذا جمعها لان جمع الشىء أدناه بعضه من بعض ويقال : هذا دون ذاك إذا كان أحط منه قليلا ، ودونك هذا ، أصله خذه من دونك أى من أدنى مكان منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت فى الاحوال ، فقيل زيد دون عمرو فى الشرف والعلم ، ثم اتسع فيه فاستعمل فى كل ما يجاوز حداً إلى حد ، قال الله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) أى لا يتجاوزون ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين فان قيل فما متعلق من دون الله قلنا فيه وجهان . أحدهما : أن متعلقه « شهداءكم » وهذا فيه احتمالان . الاول : المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم أنهم يشهدون لكم يوم القيامة أنكم على الحق ، وفى أمرهم أن يستظهروا بالجماد الذى لا ينطق فى معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم . والثانى : ادعوا شهداءكم من دون الله أى من دون أوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم أنكم أتيتم بمثله ، وهذا من المساهلة والاشعار بأن شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأبى عليهم الطبائع السليمة أن يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيهما : أن متعلقه هو الدعاء ، والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم ، يعنى لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد أن ما ندعيه حق ، كما يقول العاجز عن إقامة البينة على صحة دعواه ، وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينة تصحح بها الدعاوى عند الحكام ، وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم ، وأنه لم يبق لهم متشبث عن قولهم : الله يشهد إنا لصادقون .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ قال القاضى هذا التحدى يبطل القول بالجبر من وجوه . أحدها : أنه مبنى على تعذر مثله ممن يصح الفعل منه ، فمن ينفى كون العبد فاعلا لم يمكنه إثبات التحدى أصلا وفى هذا إبطال الاستدلال بالمعجز . وثانيها : أن تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة

الموجبة ويستوى فى ذلك ما يكون معجزا . وما لا يكون فلا يصح معنى التحدى على قولهم وثالثها : أن ما يضاف إلى العبد فالله تعالى هو الخالق له فتحديه تعالى لهم يعود فى التحقيق إلى أنه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب أن لا يثبت الاعجاز على هذا القول ورابعها : أن المعجز إنما يدل بما فيه من نقض العادة ، فاذا كان قولهم : إن المعتاد أيضاً ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز . وخامسها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم يحتج بأنه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخلا فى الاعجاز . وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق ، لأن المعتاد وغير المعتاد لا يكون إلا من قبله ، والجواب . أن المطلوب من التحدى إما أن يأتى الخصم بالمتحدى به قصداً أو أن يقع ذلك منه اتفاقا ، والثانى باطل ، لأن الاتفاقيات لا تكون فى وسعه ، فثبت الأول وإذا كان كذلك ثبت أن أتيانه بالتحدى موقوف على أن يحصل فى قلبه قصد اليه ، فذلك القصد إن كان منه لزم التسلسل وهو محال ، وإن كان من الله تعالى فحينئذ يعود الجبر ويلزمه كل ما أورده علينا فيبطل كل ما قال .

أما قوله تعالى ﴿ فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ﴾ فاعلم أن هذه الآية دالة على المعجز من وجوه أربعة أحدها : أنا نعلم بالتواتر أن العرب كانوا فى غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفى غاية الحرص على أبطال أمره ، لأن مفارقة الأوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من أقوى ما يدل على ذلك ، فاذا انضاف اليه مثل هذا التقريع وهو قوله تعالى (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) فلو كان فى وسعهم وإمكانهم الاتيان بمثل القرآن أو بمثل سورة منه لأتوا به ، فحيث ما أتوا به ظهر المعجز . وثانيها : وهو أنه عليه السلام وإن كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال فى وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب ، فلو تطرقت التهمة إلى ما ادعاه من النبوة لما استجاز أن يتحداهم ويبلغ فى التحدى إلى نهايته ، بل كان يكون وجلا خائفاً مما يتوقعه من فضيحة يعود وبالها على جميع أموره ، حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم ، فلولا معرفته بالاضطرار من حالهم أنهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه أن يحملهم على المعارضة بأبلغ الطرق . وثالثها : أنه عليه السلام لو لم يكن قاطعاً بصحة نبوته لما قطع فى الخبر بأنهم لا يأتون بمثله ، لأنه إذا لم يكن قاطعاً بصحة نبوته كان يجوز خلافه ، وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه ، فالمبطل المزور البتة لا يقطع فى الكلام . ولا يجزم به ، فلما جزم دل على أنه عليه الصلاة والسلام كان قاطعا فى أمره ، ورابعها : أنه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لأن من أيامه عليه الصلاة والسلام إلى عصرنا هذا لم يخل وقت من الأوقات ممن يعادى الدين والإسلام وتشتد دواعيه فى الوقيعة فيه . ثم إنه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط ، فهذه الوجوه الاربعة فى الدلالة على المعجز مما تشتمل عليها هذه الآية ، وذلك يدل

على فساد قول الجهال الذين يقولون إن كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال ، وههنا سؤالات . السؤال الأول ؛ انتفاء إتيانهم بالسورة واجب ، فهلا جيء باذا الذى للوجوب دون « إن » الذى للشك الجواب فيه وجهان : أحدهما أن يساق القول معهم على حسب حسبانهم ، فانهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام . الثانى : أن يتهكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه : إن غلبتك ، وهو يعلم أنه غالبه تهكما به . السؤال الثانى : لم قال (فان لم تفعلوا) ولم يقل فان لم تأتوا به؟ الجواب : لأن هذا أخصر من أن يقال فان لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا بسورة من مثله . السؤال الثالث : (ولن تفعلوا) ما محلها ؟ الجواب لا محل لها لأنها جملة اعتراضية . السؤال الرابع : ماحقيقة لن فى باب النفى ؟ الجواب : لا ولن أختان فى نفى المستقبل إلا أن فى «لن» توكيدا وتشديداً تقول لصاحبك : لا أقيم غدا عندك ، فان أنكر عليك قلت لن أقيم غدا ، ثم فيه ثلاثة أقوال . أحدها . أصله لاأن، وهو قول الخليل . وثانيها : لا ، أبدلت ألفها نوناً ، وهو قول الفراء . وثالثها : حرف نصب لتأكيد نفى المستقبل وهو قول سيبويه ، وإحدى الروايتين عن الخليل . السؤال الخامس : مامعنى اشتراطه فى اتقاء النار انتفاء إتيانهم بسورة من مثله ؟ الجواب : إذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله ﷺ ، وإذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار ، فاتقاء النار يوجب ترك العناد ، فأقيم المؤثر مقام الأثر ، وجعل قوله (فاتقوا النار) قائما مقام قوله فاتركوا العناد ، وهذا هو الايجاز الذى هو أحد أبواب البلاغة وفيه تهويل لشأن العناد : لانابة اتقاء النار منابه متبعاً ذلك بتهويل صفة النار . السؤال السادس : ما الوقود ؟ الجواب : هو ما يوقد به النار وأما المصدر فمضمون وقد جاء فيه الفتح ، قال سيبويه : وسمعنا من العرب من يقول وقدنا النار وقوداً عالياً ، ثم قال والوقود أكثر ، والوقود الحطب وقرأ عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه وزين بلده . السؤال السابع : صلة الذى يجب أن تكون قضية معلومة فكيف علم أولئك أن نار الآخرة توقد بالناس والحجارة ؟ الجواب . لا يمنع أن يتقدم لهم بذلك سماع من أهل الكتاب ، أو سمعوه من رسول الله ﷺ أو سمعوا من قبل هذه الآية قوله فى سورة التحريم (ناراً وقودها الناس والحجارة) . السؤال الثامن : فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة فى سورة التحريم وههنا معرفة ؟ الجواب : تلك الآية نزلت بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مستندة إلى ما عرفوه أولا . السؤال التاسع : ما معنى قوله (وقودها الناس والحجارة) الجواب : أنها نار ممتازة من النيران بأنها لا تتقد إلا بالناس والحجارة ، وذلك يدل على قوتها من وجهين . الأول : أن سائر النيران إذا أريد إحراق الناس بها أو إحماء الحجارة أوقدت أولا بوقود ثم طرح فيها ما يراد إحراقه أو إحماؤه ، وتلك أعاذنا الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ماتحرق . الثانى : أنها لا فراط حرها تتقد فى الحجر .

وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَٰرُ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُواْ هَٰذَا الَّذِى رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَٰبِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَٰجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ

السؤال العاشر : لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا ؟ الجواب : لأنهم قرنوا بها أنفسهم فى الدنيا حيث نحتوها أصناما وجعلوها لله أنداداً وعبدوها من دونه قال تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) وهذه الآية مفسرة لها فقوله (إنكم وما تعبدون من دون الله) فى معنى الناس والحجارة وحصب جهنم فى معنى وقودها ولما اعتقد الكفار فى حجارتهم المعبودة من دون الله أنها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار عن أنفسهم تمسكا بهم ، وجعلها الله عذابهم فقرنهم بها محماة فى نار جهنم إبلاغا وإغرابا فى تحسرهم ، ونحوه مايفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وزخيرة فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، وقيل هى حجارة الكبريت ، وهو تخصيص بغير دليل ، بل فيه مايدل على فساده ، وذلك لأن الغرض ههنا تعظيم صفة هذه النار والايقاد بحجارة الكبريت أمر معتاد فلا يدل الايقاد بها على قوة النار ، أما لو حملناه على سائر الأحجار دل ذلك على عظم أمر النار فان سائر الأحجار تطفأ بها النيران فكأنه قال تلك النيران بلغت لقوتها أن تتعلق فى أول أمرها بالحجارة التى هى مطفئة لنيران الدنيا ، أما قوله (أعدت للكافرين) فانه يدل على أن هذه النار الموصوفة معدة للكافرين ، وليس فيه ما يدل على أن هناك نيراناً أخرى غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق أهل الصلاة .

الكلام فى المعاد

قوله تعالى ﴿ وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون ﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم فى التوحيد والنبوة تكلم بعدهما فى المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى أنه إذا ذكر آية فى الوعيد أن يعقبها بآية فى الوعد وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن مسألة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة فى صحة الدين والبحث

عن هذه المسألة إما أن يقع عن إمكانها أو عن وقوعها ، أما الامكان فيجوز إثباته تارة بالعقل ، وبالنقل أخرى ، وأما الوقوع فلا سبيل إليه إلا بالنقل ، وإن الله ذكر هاتين المسألتين فى كتابه وبين الحق فيهما من وجوه . الوجه الأول : ان كثيرا ماحكى عن المنكرين إنكار الحشر والنشر ، ثم إنه تعالى حكم بأنه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه ، وإنما جاز ذلك لأن كل مالا يتوقف صحة نبوة الرسول ﷺ عليه أمكن إثباته بالدليل النقلى ، وهذه المسألة كذلك فجاز إثباتها بالنقل ، مثاله ماحكم ههنا بالنار للكفار ، والجنة للابرار ، وما أقام عليه دليلا بل اكتفى بالدعوى ، وأما فى إثبات الصانع وإثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر فيه الدليل ، وسبب الفرق ما ذكرناه وقال فى سورة النحل (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لايبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لايعلمون) وقال فى سورة التغابن (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم) . الوجه الثانى أنه تعالى أثبت إمكان الحشر والنشر بناء على أنه تعالى قادر على أمور تشبه الحشر والنشر ، وقد قرر الله تعالى هذه الطريقة على وجوه ، فأجمعها ماجاء فى سورة الواقعة فإنه تعالى ذكر فيها حكاية عن أصحاب الشمال أنهم كانوا يقولون أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون أوآباؤنا الأولون ، فأجابهم الله تعالى بقوله (قل إن الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم) ثم إنه تعالى احتج على إمكانه بأمور أربعة . أولها : قوله (أفرأيتم ماتمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) وجه الاستدلال بذلك أن المنى إنما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهوكالطل المنبث فى آفاق أطراف الأعضاء ولهذا تشترك الأعضاء فى الالتذاذ بالوقاع بحصول الانحلال عنها كلها ، ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البقية حتى أنها تجمع تلك الأجزاء الطلية ، فالحاصل أن تلك الاجزاء كانت متفرقة جداً ، أولا فى أطراف العالم ، ثم أنه تعالى جمعها فى بدن ذلك الحيوان ، ثم إنها كانت متفرقة فى أطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه وتعالى فى أوعية المنى ، ثم إنه تعالى أخرجها ماء دافقاً إلى قرار الرحم فإذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص ، فإذا افترقت بالموت مرة أخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة أخرى ؟ فهذا تقرير هذه الحجة ، وإن الله تعالى ذكرها فى مواضع من كتابه ، منها فى سورة الحج (يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب) إلى قوله (وترى الأرض هامدة) ثم قال (ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شىء قدير وأن الساعة آتية لاريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور) وقال فى سورة قد أفلح المؤمنون بعد ذكر مراتب الخلقة (ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القامة تبعثون) وقال فى سورة لاأقسم (ألم يك نطفة من منى يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى) وقال فى سورة الطارق (فلينظر الانسان مم خلق ؟ خلق من ماء دافق يخرج) إلى قوله (إنه على رجعه لقادر) . وثانيها قوله (أفرأيتم ماتحرثون أأنتم تزرعونه) إلى قوله (بل نحن محرومون) وجه الاستدلال به أن الحب وأقسامه

من مطول مشقوق وغير مشقوق ، كالأرز والشعير ، ومدور ومثلث ومربع ، وغير ذلك على اختلاف أشكاله إذا وقع فى الأرض الندية واستولى عليه الماء والتراب ، فالنظر العقلى يقتضى أن يتعفن ويفسد ، لأن أحدهما يكفى فى حصول العفونة ، ففيهما جميعاً أولى ، ثم إنه لا يفسد بل يبقى محفوظاً ، ثم إذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منها ورقتان ، وأما المطول فيظهر فى رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة كما فى الزرع ، وأما النوى فما فيه من الصلابة العظيمة التى بسببها يعجز عن فلقه أكثر الناس إذا وقع فى الأرض الندية ينفلق باذن الله ، ونواة التمر تنفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة من نصفين يخرج من أحد النصفين الجزء الصاعد ، ومن الثانى الجزء الهابط ، أما الصاعد فيصعد ، وأما الهابط فيغوص فى أعماق الأرض ، والحاصل أنه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان إحداهما خفيف صاعد . والأخرى ثقيل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء والتربة أفلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الأجزاء وتركيب الاعضاء . ونظيره قوله تعالى فى الحج (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت) وثالثها : قوله تعالى (أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون ؟) وتقديره أن الماء جسم ثقيل بالطبع ، وإصعاد الثقيل أمر على خلاف الطبع ، فلابد من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصية ويصعد ما من شأنه الهبوط والنزول . وثانيها : أن تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها . وثالثها : تسييرها بالرياح ورابعها : إنزالها فى مظان الحاجة والارض الجرز ، وكل ذلك يدل على جواز الحشر . أما صعود الثقيل فلأنه قلب الطبيعة ، فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يظهر الحياة والرطوبة من حساوة التراب والماء ؟ والثانى : لما قدر على جمع تلك الذرات المائية بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها ؟ والثالث : تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح التى تضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة إلى بعض فلم لا يجوز ههنا ؟ والرابع : أنه تعالى أنشأ السحاب لحاجة الناس إليه فههنا الحاجة إلى إنشاء المكلفين مرة أخرى ليصلوا إلى ما استحقوه من الثواب والعقاب أولى واعلم أن الله تعالى عبر عن هذه الدلالة فى موضع آخر من كتابه فقال فى الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد (إن ربكم الله الذى) إلى قوله (قريب من المحسنين) ثم ذكر دليل الحشر فقال (وهو الذى يرسل الرياح) إلى قوله (كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) ورابعها : قوله (أفرأيتم النار التى تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون) وجه الاستدلال أن النار صاعدة والشجرة هابطة ، وأيضاً النار لطيفة ، والشجرة كثيفة . وأيضاً النار نورانية والشجرة ظلمانية ، والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة ، فاذا أمسك الله تعالى فى داخل تلك الشجرة الاجزاء النورانية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشياء المتنافرة ، فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتأليفها ؟ والله تعالى ذكر هذه الدلالة فى سورة يس فقال (الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً)

واعلم أنه تعالى ذكر فى هذه السورة أمر الماء والنار وذكر فى النمل أمر الهواء بقوله (أمن يهديكم فى ظلمات البر والبحر) إلى قوله (أمن يبدأ الخلق ثم يعيده (وذكر الأرض فى الحج فى قوله (وترى الأرض هامدة) فكأنه سبحانه وتعالى بين أن العناصر الأربعة على جميع أحوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر . النوع الثانى : من الدلائل الدالة على امكان الحشر : هو أنه تعالى يقول : لما كنت قادراً على الايجاد أولا فلأن أكون قادراً على الاعادة أولى . وهذه الدلالة تقريرها فى العقل ظاهر ، وأنه تعالى ذكرها فى مواضع من كتابه ، منها فى البقرة (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحيا كم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) ومنها قوله فى سبحان الذى (وقالوا أئذا كنا عظاما ورفاتا أئنا لمبعوثون خلقاً جديداً قل كونوا حجارة) إلى قوله (قل الذى فطركم أول مرة) ومنها فى العنكبوت (أو لم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده) ومنها قوله فى الروم (وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى) ومنها فى يس (قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، النوع الثالث : الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر . وذلك فى آيات منها فى سورة سبحان (أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم) وقال فى يس (أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) وقال فى الأحقاف أولم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شىء قدير) ومنها فى سورة ق (أئذ متنا وكنا ترابا) إلى قوله (رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتاً كذلك الخروج) ثم قال (أفعيينا بالخلق الأول بل هم فى لبس من خلق جديد) النوع الرابع : الاستدلال على وقوع الحشر بأنه لابد من إثابة المحسن وتعذيب العاصى وتمييز أحدهما من الآخر بآيات ، منها فى يونس (إليه مرجعكم جميعاً وعد الله حقا إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزى الذين آمنو اوعملوا الصالحات بالقسط) ومنها فى طه (إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) ومنها فى ص (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار . أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) النوع الخامس : الاستدلال باحياء الموتى فى الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه آدم عليه الصلاة والسلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهى قوله (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى) ومنها قصة إبراهيم عليه السلام (رب أرنى كيف تحيى الموتى) ومنها قوله (أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها) ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدل على إمكانهما بعين ما استدل به على جواز الحشر حيث قال (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) ومنها فى قصة أصحاب الكهف ولذلك قال (لتعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها) ومنها قصة أيوب عليه السلام وهى قوله (وآتيناه أهله) يدل على

أنه تعالى أحياهم بعد أن ماتوا ومنها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من أحياء الموتى حيث قال (ويحيي الموتى) وقال (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها فتكون طيراً باذنى) ومنها قوله (أولا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا) فهذا هو الاشارة إلى أصول الدلائل التى ذكرها الله تعالى فى كتابه على صحة القول بالحشر ، وسيأتى الاستقصاء فى تفسير كل آية من هذه الآيات عند الوصول إليها إن شاء الله تعالى ، ثم إنه تعالى نص فى القرآن على أن منكر الحشر والنشر كافر ، والدليل عليه قوله (ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربى لأجدن خيراً منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذى خلقك من تراب) ووجه إلزام الكفر أن دخول هذا الشىء فى الوجود ممكن الوجود فى نفسه ، إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد فى المرة الأولى فحيث وجد فى المرة الأولى علمنا أنه ممكن الوجود فى ذاته ، فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك إما على عجزه حيث لم يقدر على إيجاد ما هو جائز الوجود فى نفسه ، أو على جهله حيث تعذر عليه تمييز أجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن أجزاء بدن المكلف الآخر ، ومع القول بالعجز والجهل لا يصح إثبات النبوة فكان ذلك موجباً للكفر قطعاً والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ هذه الآيات صريحة فى كون الجنة والنار مخلوقتين ، أما النار فلأنه تعالى قال فى صفتها (أعدت للكافرين) فهذا صريحة فى أنها مخلوقة وأما الجنة فلأنه تعالى قال فى آية أخرى (أعدت للمتقين) ولأنه تعالى قال ههنا (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار) وهذا إخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك فى الحال يقتضى حصول المملوك فى الحال فدل على أن الجنة والنار مخلوقتان .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اعلم أن مجامع اللذات إما المسكن أو المطعم أو المنكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله (جنات تجرى من تحتها الأنهار) والمطعم بقوله (كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذى رزقنا من قبل) والمنكح بقوله (ولهم فيها أزواج مطهرة) ثم إن هذه الأشياء إذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان التنعم منغصا فبين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال (وهم فيها خالدون) فصارت الآية دالة على كمال التنعم والسرر . ولنتكلم الآن فى ألفاظ الآية .

أما قوله تعالى ﴿ وبشر الذين آمنوا ﴾ ففيه سؤالات . الأول : علام عطف هذا الأمر ؟ والجواب من وجوه . أحدها : أنه ليس الذى اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشا كل من أمر أو نهى يعطف عليه . إنما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهى معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول : زيد يعاقب بالقيد والضرب ، وبشر عمرا بالعفو والاطلاق . وثانيها : أنه معطوف على قوله (فاتقوا) كما تقول يا بنى تميم احذروا عقوبة ماجنيتم

وبشر يافلان بنى أسد باحسانى إليهم . وثالثها : قرأ زيد بن على (وبشر) على لفظ المبنى للمفعول عطفا على أعدت . السؤال الثانى . من المأمور بقوله وبشر ؟ والجواب يجوز أن يكون رسول الله ﷺ وأن يكون كل أحد كما قال عليه الصلاة والسلام « بشر المشائين إلى المساجد فى الظلم بالنور التام يوم القيامة » لم يأمر بذلك واحد بعينه ، وإنما كل أحد مأمور به ، وهذا الوجه أحسن وأجزل ، لأنه يؤذن بأن هذا الأمر لعظمته وفخامته حقيق بأن يبشر به كل من قدر على البشارة به . السؤال الثالث ، ماالبشارة ؟ الجواب : أنها الخبر الذى يظهر السرور ، ولهذا قال الفقهاء إذا قال لعبيده : أيكم بشرنى بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق أولهم ، لأنه هو الذى أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشرنى أخبرنى عتقوا جميعاً لانهم جميعاً أخبروه ، ومنه البشرة لظاهر الجلد ، وتباشير الصبح ما ظهر من أوائل ضوئه ، وأما (فبشرهم بعذاب أليم) فمن الكلام الذى يقصد به الاستهزاء الزائد فى غيظ المستهزأ به كما يقول الرجل لعدوه أبشر بقتل ذريتك ونهب مالك . أما قوله ﴿ الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار ﴾ ففيه مسائل : —

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذه الآية تدل على أن الأعمال غير داخلة فى مسمى الإيمان لانه لما ذكر الإيمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير وإلا لزم التكرار وهو خلاف الأصل

﴿ المسألة الثانية ﴾ من الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها فقال : كل من أتى بالإيمان والاعمال الصالحة فله الجنة . فاذا قيل له ماقولك فيمن أتى بالإيمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال إن هذا ممتنع لان فعل الإيمان والطاعة ، يوجب استحقاق الثواب الدائم ، وفعل الكفر استحقاق العقاب الدائم ، والجمع بينهما محال ، والقول أيضاً بالتحابط محال فلم يبق إلا أن يقال هذا الفرض الذى فرضتموه ممتنع ، وإنما قلنا إن القول بالتحابط محال لوجوه ، أحدها : أن الاستحقاقين إما أن يتضادا أولا يتضادا فان تضادا كان طريان الطارىء مشروطا بزوال الباقى ، فلو كان زوال الباقى معللا بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال . وثانيها : أن المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقى لطريان الطارىء أولى من اندفاع الطارىء بقيام الباقى ، فاما أن يوجدا معا وهو محال أو يتدافعا فحينئذ يبطل القول بالمحابطة ، وثالثها : أن الاستحقاقين إما أن يتساويا أو كان المقدم أكثر أو أقل ، فان تعادلا مثل أن يقال كان قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الثواب فطرأ استحقاق عشرة أجزاء من العقاب فنقول : استحقاق كل واحد من أجزاء العقاب مستقل بازالة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب . وإذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء فى إزالة هذا الجزء أولى من تأثيره فى أزالة ذلك الجزء ومن تأثير جزء آخر فى إزالته ، فاما أن يكون كل واحد من هذه الاجزاء الطارئه مؤثراً فى إزالة كل واحد من الاجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون لكل واحد من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة

مستقلة ، وكل ذلك محال ، وإما أن يختص كل واحد من الأجزاء الطارئة بواحد من الباقى من غير مخصص فذلك محال لامتناع ترجح أحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح ، وأما إن كان المقدم أكثر فالطارىء لا يزيل إلا بعض أجزاء الباقى ، فلم يكن بعض أجزاء الباقى أن يزول به أولى من سائر الأجزاء فاما أن يزول الكل وهو محال ، لأن الزائل لايزول إلا بالناقص . أو يتعين البعض للزوال من غير مخصص ، وهو محال ، أولا يزول شىء منها وهو المطلوب ، وأيضاً فهذا الطارىء إذا أزال بعض أجزاء الباقى فاما أن يبقى الطارىء ، أويزول . أما القول ببقاء الطارىء فلم يقل به أحد من العقلاء . وأما القول بزواله فباطل ، لأنه إما أن يكون تأثير كل واحد منهما فى إزالة الآخر معاً أو على الترتيب ، والأول باطل لأن المزيل لابد وأن يكون موجودا حال الازالة ، فلو وجد الزوالان معاً لوجد المزيلان معاً ، فيلزم أن يوجدا حال ما عدما وهو محال وإن كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل أن ينقلب غالبا ، وأما إن كان المتقدم أقل فاما أن يكون المؤثر فى زواله بعض أجزاء الطارىء ، وذلك محال لأن جميع أجزائه صالح للازالة ، واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال ، وإما أن يصير الكل مؤثراً فى الازالة فيلزم أن يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وذلك محال ، فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط ، وعند هذا تعين فى الجواب قولان . الأول : قول من اعتبر الموافاة ، وهو أن شرط حصول الإيمان أن لايموت على الكفر فلومات على الكفر علمنا أن ما أتى به أولا كان كفراً وهذا قول ظاهر السقوط ، الثانى : أن العبد لايستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا ، وهو قول أهل السنة واختيارنا ، وبه يحصل الخلاص من هذه الظلمات

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتجت المعتزلة على أن الطاعة توجب الثواب فان فى حال مابشرهم بأن لهم جنات لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع ، ولما لم يمكن حمل الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لأنه يجوز التعبير بالوقوع عن استحقاق الوقوع مجازا

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الجنة : البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف أغصانه والتركيب دائر على معنى الستر وكأنها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التى هى المرة من مصدر جنه إذا ستره كأنهاسترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان ، فان قيل لم نكرت الجنات وعرفت الأنهار ؟ الجواب : أما الأول فلأن الجنة اسم لدار الثواب كلها وهى مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنات ، وأما تعريف الانهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجارى والتين والعنب يشير إلى الاجناس التى فى علم المخاطب ، أو يشار باللام إلى الانهار المذكورة فى قوله (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه) وأما قوله ﴿ كلما رزقوا ﴾ فهذا لايخلو إما أن يكون صفة ثانية لجنات . أو خبر مبتدأ محذوف ، أوجملة مستأنفة لانه لما

قيل : إن لهم جنات لم يخل قلب السامع أن يقع فيه أن ثمار تلك الجنات أشباه ثمار الدنيا أم لا ؟ وههنا سؤالات . السؤال الأول : ما وقع من ثمرة ؟ الجواب فيه وجهان . الأول : هو كقولك كلما أكلت من بستانك من الرمان شيئا حمدتك فوقع من ثمرة موقع قولك من الرمان فمن الأولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية ، لأن الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة أو الرمانة الفردة على هذا التفسير ، وإنما المراد النوع من أنواع الثمار . الثاني : وهو أن يكون من ثمرة بيانا على منهاج قولك رأيت منك أسدا تريد أنت أسد ، وعلى هذا يصح أن يراد بالثمرة النوع من الثمرة أو الحبة الواحدة . السؤال الثاني : كيف يصح أن يقولوا هذا الذى رزقنا الآن هو الذى رزقنا من قبل ، الجواب : لما اتحد فى الماهية وإن تغاير بالعدد صح أن يقال هذا هو ذاك أى بحسب الماهية فان الوحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص ولذلك إذا اشتدت مشابهة الابن بالأب قالوا إنه الأب . السؤال الثالث : الآية تدل على أنهم شبهوا رزقهم الذى يأتيهم فى الجنة برزق آخر جاءهم قبل ذلك ، فالمشبه به أهو من أرزاق الدنيا ، أم من أرزاق الجنة ؟ والجواب فيه وجهان . الأول : أنه من أرزاق الدنيا ، ويدل عليه وجهان ، الأول : أن الإنسان بالمألوف آنس وإلى المعهود أميل ، فاذا رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه ثم إذا ظفر بشىء من جنس ما سلف له به عهد ثم وجده أشرف مما ألفه أولا عظم ابتهاجه وفرحه به ، فأهل الجنة إذا أبصروا الرمانة فى الدنيا ثم أبصروها فى الآخرة ووجدوا رمانة الجنة أطيب وأشرف من رمانة الدنيا كان فرحهم بها أشد من فرحهم بشىء مما شاهدوه فى الدنيا ، والدليل الثانى : أن قوله (كلما رزقوا منها) يتناول جميع المرات فيتناول المرة الأولى فلهم فى المرة الأولى من أرزاق الجنة شىء لابد وأن يقولوا هذا الذى رزقنا من قبل ، ولا يكون قبل المرة الأولى شىء من أرزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على أرزاق الدنيا ، القول الثانى : أن المشبه به رزق الجنة أيضا والمراد تشابه أرزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين . الأول : المراد تساوى ثوابهم فى كل الأوقات فى القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص . الثانى : المراد تشابهها فى المنظر فيكون الثانى كأنه الأول على ماروى عن الحسن ثم هؤلاء مختلفون فمنهم من يقول الاشتباه كما يقع فى المنظر يقع فى المطعم ، فان الرجل إذا التذ بشى وأعجب به لا تتعلق به نفسه إلا بمثله ، فاذا جاء ما يشبه الأول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة ومنهم من يقول إنه وإن حصل الاشتباه فى اللون لكنها تكون مختلفة فى الطعم ، قال الحسن يؤتى أحدهم بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بالأخرى فيقول هذا الذى أتينا به من قبل ، فيقول الملك كل ، فاللون واحد والطعم مختلف ، وفى الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة ، وهو أن كمال السعادة ليس إلا فى معرفة ذات الله تعالى : ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله من الملائكة الكروبية والملائكة الروحانية وطبقات الأرواح وعالم السموات وبالجملة يجب أن يصير روح الانسان

كالمرآة المحاذية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف تحصل فى الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج ، لما أن العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات ، فاذا زال هذا العائق حصلت السعادة العظيمة والغبطة الكبرى ، فالحاصل أن كل سعادة روحانية يجدها الانسان بعد الموت فانه يقول هذه هى التى كانت حاصلة لى حين كنت فى الدنيا وذلك إشارة إلى أن الكمالات النفسانية الحاصلة فى الآخرة هى التى كانت حاصلة فى الدنيا إلا أنها فى الدنيا ما أفادت اللذة والبهجة والسرور وفى الآخرة أفادت هذه الأشياء لزوال العائق . أما قوله ﴿ وأتوا به متشابها ﴾ ففيه سؤالان . السؤال الأول : إلام يرجع الضمير فى قوله (وأتوا به) ؟ الجواب : إن قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فالى الشيء المرزوق فى الدنيا والآخرة يعنى أتوا بذلك النوع متشابها يشبه الحاصل منه فى الآخرة ما كان حاصلا منه فى الدنيا ، وإن قلنا المشبه به هو رزق الجنه أيضا ، فالى الشيء المرزوق فى الجنة ، يعنى أتوا بذلك النوع فى الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا . السؤال الثانى : كيف موقع قوله (وأتوا به متشابها) من نظم الكلام ؟ والجواب : أن الله تعالى لما حكى عن أهل الجنة ادعاء تشابه الأرزاق فى قوله (قالوا هذا الذى رزقنا من قبل) فالله تعالى صدقهم فى تلك الدعوة بقوله) وأتوا به متشابها) أما قوله (ولهم فيها أزواج مطهرة) فالمراد طهارة أبدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الاقذار وطهارة أزواجهن من جميع الخصال الذميمة ، ولا سيما ما يختص بالنساء ، وإنما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين فى قدر مشترك ، قال اهل الاشارة . وهذا يدل على أنه لابد من التنبه لمسائل . أحدها : أن المرأة إذا حاضت فالله تعالى منعك عن مباشرتها قال الله تعالى (قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض) فاذا منعك عن مقاربتها لما عليها من النجاسة التى هى معذورة فيها فاذا كانت الأزواج اللواتى فى الجنة مطهرات فلأن يمنعك عنهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصى مع أنك غير معذور فيها كان أولى . وثانيها : أن من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع الدخول فى المسجد الذى يدخل فيه كل بر وفاجر ، فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التى لا يسكنها إلا المطهرون ولذلك فان آدم لما أتى بالزلة أخرج منها . وثالثها : من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لا تصح صلاته عند الشافعى رضى الله عنه ، فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصى أعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وههنا سؤالان الأول : هلا جاءت الصفة مجموعة كالموصوف ؟ الجواب : هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء فعلت . ومنه بيت الحماسة :

وإذا العذارى بالدخان تقنعت واستعجلت نصب القدور فملت

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرأ زيد بن على : مطهرات وقرأ عبيد بن عمير : مطهرة يعنى متطهرة . السؤال الثانى : هلا قيل طاهرة ؟ الجواب : فى المطهرة إشعار بأن مطهراً طهرهن وليس ذلك إلا الله تعالى ، وذلك يفيد فخامة أمر أهل الثواب كأنه قيل إن الله تعالى هو الذى زينهن

إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِى أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ
ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ
اللهُ بِهَٰذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَٰسِقِينَ .
الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَٰقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ
يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَٰسِرُونَ

لأهل الثواب . أما قوله (وهم فيها خالدون) فقالت المعتزلة الخلد ههنا هو الثبات اللازم والبقاء الدائم الذى لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر ، أما الآية فقوله (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفائن مت فهم الخالدون) فنفى الخلد عن البشر مع أنه تعالى أعطى بعضهم العمر الطويل ، والمنفى غير المثبت ، فالخلد هو البقاء الدائم وأما الشعر فقول امرىء القيس :

وهل يعمن إلا سعيد مخلد قليل هموم مايبيت بأوجال

وقال أصحابنا : الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف أما الآية فقوله تعالى (خالدين فيها أبدا) ولو كان التأبيد داخلا فى مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا وأما العرف فيقال حبس فلان فلانا حبسا مخلدا او لأنه يكتب فى صكوك الأوقاف وقف فلان وقفاً مخلداً فهذا هو الكلام فى أن هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا ؟ وقال آخرون العقل يدل على دوامه لأنه لو لم يجب دوامه لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة لأن النعمة كلما كانت أعظم كان خوف انقطاعها أعظم وقعاً فى القلب وذلك يقتضى أن لا ينفك أهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿ إن الله لايستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدى به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين . الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون فى الأرض أولئك هم الخاسرون ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجزاً أورد ههنا شبهة أوردها الكفار قدحا فى ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة أنه جاء فى القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الأشياء لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدح فى فصاحته فضلا عن

كونه معجزاً ، فأجاب الله تعالى عنه بأن صغر هذه الأشياء لا يقدح فى الفصاحة إذا كان ذكرها مشتملا على حكم بالغة ، فهذا هو الاشارة إلى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها ثم فى هذه الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ عن ابن عباس أنه لما نزل (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له) فطعن فى أصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود أى قدر الذباب والعنكبوت حتى يضرب لله المثل بهما فنزلت هذه الآية . والقول الثانى : أن المنافقين طعنوا فى ضرب الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق فى قوله (مثلهم كمثل الذى استوقد نارا) والقول الثالث : أن هذا الطعن كان من المشركين قال القفال : الكل محتمل ههنا ، أما اليهود فلأنه قيل فى آخر الآية (وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) وهذا صفة اليهود ، لأن الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد إنما هو لبنى إسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكروا فى سورة المدثر (وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء الآية) فأما الذين فى قلوبهم مرض هم المنافقون ، والذين كفروا يحتمل المشركين لأن السورة مكية فقد جمع الفريقان ههنا . إذا ثبت هذا فنقول . احتمال الكل ههنا قائم لأن الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين فى إيذاء رسول الله ﷺ وقد مضى من أول السورة إلى هذا الموضع ذكر اليهود ، وذكر المنافقين ، وذكر المشركين . وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال : وقد يجوز أن ينزل ذلك ابتداء من غير سبب لأن معناه فى نفسه مفيد

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن الحياء تغير وانكسار يعترى الانسان من خوف ما يعاب به ويذم واشتقاقه من الحياة يقال حيى الرجل كما يقال نسى وخشى وشظى الفرس إذا اعتلت هذه الأعضاء . جعل الحيى لما يعتريه الانكسار والتغير منكسر القوة منغص الحياة ، كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ، ومات حياء ، ورأيت الهلاك فى وجهه من شدة الحياء ، وذاب حياء ، وإذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لانه تغير يلحق البدن ، وذلك لا يعقل إلا فى حق الجسم ، ولكنه وارد فى الاحاديث . روى سلمان عن رسول الله ﷺ أنه قال « إن الله تعالى حيى كريم يستحيى إذا رفع العبد إليه يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا » وإذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان . الأول وهو القانون فى أمثال هذه الأشياء ؛ أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام فاذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض مثاله أن الحياء حالة تحصل للانسان لكن لها مبدأ ومنتهى ، أما المبدأ فهو التغير الجسمانى الذى يلحق الانسان من خوف أن ينسب إلى القبيح ، وأما النهاية فهو أن يترك الانسان ذلك الفعل ، فاذا ورد الحياء فى حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذى هو مبدأ الحياء ومقدمته ، بل ترك الفعل الذى هو منتهاه وغايته ، وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهى غليان دم القلب ، وشهوة الانتقام وله غاية وهو انزال العقاب بالمغضوب عليه ، فاذا وصفنا الله تعالى

بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعنى شهوة الانتقام وغليان دم القلب ، بل المراد تلك النهاية وهو أنزل العقاب ، فهذا هو القانون الكلى فى هذا الباب . الثانى : يجوز أن تقع هذه العبارة فى كلام الكفرة فقالوا أما يستحى رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت ، فجاء هذا الكلام على سبيل إطباق الجواب على السؤال ، وهذا فن بديع من الكلام ، ثم قال القاضى ما لا يجوز على الله من هذا الجنس إثباتا فيجب أن لا يطلق على طريقة النفى أيضا عليه ، وإنما يقال إنه لا يوصف به فاما ان يقال لا يستحى ويطلق عليه ذلك فمحال ، لأنه يوهم نفى مايجوز عليه وما ذكره الله تعالى من كتابه فى قوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) وقوله (لم يلد ولم يولد) فهو بصورة النفى وليس بنفى على الحقيقة وكذلك قوله (ما اتخذ الله من ولد) وكذلك قولك (وهو يطعم ولا يطعم) وليس كل ماورد فى القرآن إطلاقه جائزا أن يطلق فى المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك إلا مع بيان أن ذلك محال ، ولقائل أن يقول : لاشك فى أن هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان الإخبار عن انتفائها صدقا فوجب أن يجوز بقى أن يقال أن الاخبار عن انتفائها يدل على صحتها عليه فنقول : هذه الدلالة ممنوعة وذلك لأن تخصيص هذا النفى بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضا كان ذلك أحسن من حيث أنه يكون مبالغة فى البيان وليس إذا كان غيره أحسن أن يكون ذلك قبيحا .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اعلم أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة فى العقول ويدل عليه وجوه . أحدها : إطباق العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور عندهم وقد تمثلوا بأحقر الأشياء ، فقالوا فى التمثيل بالذرة : أجمع من ذرة ، وأضبط من ذرة ، وأخفى من الذرة وفى التمثيل بالذباب : أجرأ من الذباب ، وأخطأ من الذباب ، وأطيش من الذباب ، وأشبه من الذباب بالذباب ، وألح من الذباب . وفى التمثيل بالقراد ، أسمع من قراد ، وأصغر من قراد . وأعلق من قراد ، وأغم من قراد ، وأدب من قراد ، وقالوا فى الجراد : أطير من جرادة ، وأحطم من جرادة ، وأفسد من جرادة . وأصفى من لعاب الجراد ، وفى الفراشة : أضعف من فراشة ، وأطيش من فراشة ، وأجهل من فراشة ، وفى البعوضة . أضعف من بعوضة ، وأعز من مخ البعوضة ، وكلفنى مخ البعوضة ، فى مثل تكليف مالا يطاق : وأما العجم فيدل عليه كتاب كليلة ودمنة وأمثاله ، وفى بعضها : قالت البعوضة ، وقد وقعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها ؛ ياهذه استمسكى فانى أريد أن أطير ، فقالت النخلة والله ماشعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك ، وثانيها : أنه ضرب الأمثال فى إنجيل عيسى عليه السلام بالأشياء المستحقرة ، قال : مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع فى قريته حنطة جيدة نقية ، فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة ، فلما نبت الزرع وأثمر العشب غلب عليه الزوان ، فقال عبيد الزارع ؛ ياسيدنا أليس حنطة جيدة نقية زرعت فى قريتك ؟ قال بلى . قالوا فمن أين هذا الزوان ؟ قال لعلكم إن ذهبتم أن تقلعوا الزوان فتقلعوا معه الحنطة فدعوهما يتربيان

جميعا حتى الحصاد فأمر الحصادين أن يلتقطوا الزوان من الحنطة وأن يربطوه حزما ثم يحرقوه بالنار ويجمعوا الحنطة إلى الخزائن . وأفسر لكم ذلك الرجل الذى زرع الحنطة الجيدة هو أبو البشر ، والقرية هى العالم ، والحنطة الجيدة النقية هو نحن أبناء الملكوت الذى يعملون بطاعة الله تعالى ، والعدو الذى زرع الزوان هو إبليس ، والزوان هو المعاصى التى يزرعها إبليس وأصحابه ، والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنوا آجالهم فيحصدون أهل الخير إلى ملكوت الله ، وأهل الشر إلى الهاوية وكما أن الزوان يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين ، وجميع عمال الأثم فيلقونهم فى أتون الهاوية فيكون هنا لك البكاء ، وصريف الأسنان ، ويكون الأبرار هنالك فى ملكوت ربهم ، من كانت له أذن تسمع فليسمع ، وأضرب لكم مثلا آخر يشبه ملكوت السماء : لو أن رجلا أخذ حبة من خردل وهى أصغر الحبوب وزرعها فى قريته ، فلما نبتت عظمت حتى صارت كأعظم شجرة من البقول وجاء طير من السماء فعشش فى فروعها فكذلك الهدى من دعا اليه ضاعف الله أجره وعظمة ورفع ذكره ، ونجى من اقتدى به ، وقال لا تكونوا كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة ، وكذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتبقون الغل فى صدوركم ، وقال : قلوبكم كالحصاة التى لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا تنسفها الرياح ، وقال لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والأرضة فتفسدها ، ولا فى البرية حيث السموم واللصوص فتحرقها السموم وتسرقها اللصوص ولكن ادخروا ذخائركم عند الله وقال : نحفر فنجد دواب عليها لباسها وهناك رزقها وهن لا يزرعن ولا يحصدن ومنهن من هو فى جوف الحجر الأصم أو فى جوف العود ، من يأتيهن بلباسهن وأرزاقهن إلا الله ؟ أفلا تعقلون ، وقال : لا تثيروا الزنابير فتلدغكم ولا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم ، فظهر أن الله تعالى ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقيرة وأما العقل فلأن من طبع الخيال المحاكاة والتشبه فاذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن مع منازعة الخيال ، وإذا ذكر معه الشبه أدركه العقل مع معاونة الخيال ، ولاشك أن الثانى يكون أكمل وأيضا فنحن نرى أن الانسان يذكر معنى ولا يلوح له كما ينبغى فاذا ذكر المثال اتضح وصار مبينا مكشوفا ، وإن كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح ، وجب ذكره فى الكتاب الذى لا يراد منه إلا الايضاح والبيان ، أما قولهم : ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى ، قلنا هذا جهل ، لأنه تعالى هو الذى خلق الصغير والكبير وحكمه فى كل ما خلق وبرأعام لأنه قد أحكم جميعه ، وليس الصغير أخف عليه من الكبير والعظيم أصعب من الصغير ، وإذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضربه مثلا لعباده من الصغير بل المعتبر فيه ما يليق بالقصة ، فاذا كان الأليق بها الذباب والعنكبوت يضرب المثل بهما لا بالفيل والجمل ، فاذا أراد تعالى أن يقبح عبادتهم الأصنام وعدولهم عن عبادة الرحمن صلح أن يضرب المثل

بالذباب ، ليبين أن قدر مضرتها لا يندفع بهذه الأصنام ، ويضرب المثل لبيت العنكبوت ليبين أن عبادتها أوهن وأضعف من ذلك وفى مثل ذلك كل ما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى وأوضح .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الأصم « ما » فى قوله مثلا ماصلة زائدة كقوله (فبما رحمة من الله) وقال أبو مسلم معاذ الله أن يكون فى القرآن زيادة ولغو ، والأصح قول أبى مسلم لأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبيانا وكونه لغوا ينافى ذلك ، وفى بعوضة قراءتان . احداهما : النصب وفى لفظة ما على هذه القراءة وجهان . الأول : أنها مبنية وهى التى إذا قرنت باسم نكرة أبهمته إبهاما وزادته شيوعا وبعدا عن الخصوصية . بيانه أن الرجل إذا قال لصاحبه أعطنى كتابا أنظر فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتابا آخر ولم أرد هذا ولو قاله مع مالم يصح له ذلك لأن تقدير الكلام أعطنى كتابا أى كتاب كان . الثانى : أنها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة ، أما على قراءة الرفع ففيها وجهان . الأول : أنها موصولة صلتها الجملة لأن التقدير هو بعوضة فحذف المبتدأ كما حذف فى (تماماً على الذى أحسن) . الثانى : أن تكون استفهامية فانه لما قال (إن الله لايستحيي أن يضرب مثلا) كأنه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى يضرب المثل به ، بل له أن يمثل بما هو أقل من ذلك كثيرا كما يقال فلان لايبالى بما وهب ، مادينار وديناران ، أى يهب ماهو أكثر من ذلك بكثير

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال صاحب الكشاف : ضرب المثل اعتماده وتكوينه من ضرب اللبن وضرب الخاتم

﴿ المسألة السادسة ﴾ انتصب بعوضة بأنه عطف بيان لمثلا أو مفعول ليضرب ومثلا حال من النكرة مقدم عليه أو ثانى مفعولين ليضرب مضمنا معنى يجعل ، وهذا إذا كانت ما صلة أو ابهامية ، فان كانت مفسرة ببعوضة فهى تابعة لما هى تفسير له ، والمفسر والمفسر معاً لمجموعهما عطف بيان أو مفعول ، ومثلاحال مقدمة ، وأما رفعها فبكونها خبر مبتدأ ، أما إذا كانت ما موصولة أو موصوفة أو استفهامية فأمرها ظاهر ، فاذا كانت إبهامية فهى على الجواب كأن قائلا قال ماهو فقيل بعوضة

﴿ المسألة السابعة ﴾ قال صاحب الكشاف : اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالبضع والعضب يقال بعضه البعوض ومنه بعض الشىء لأنه قطعة منه والبعوض فى أصله صفة على فعول كالقطوع فغلبت اسميته ، وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشىء سمى به لقلة جرمه وصغره ولأن بعض الشىء قليل بالقياس إلى كله ، والوجه القوى هو الأول ، قال وهو من عجائب خلق الله تعالى فانه صغير جداً وخرطومه فى غاية الصغر ثم انه مع ذلك مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفا يغوص فى جلد الفيل والجاموس على ثخانته كما يضرب الرجل إصبعه فى الخبيص ،

وذلك لما ركب الله فى رأس خرطومه من السم

﴿ المسألة الثامنة ﴾ فى قوله (فما فوقها) وجهان . أحدهما : أن يكون المراد فما هو أعظم منها فى الجثة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب ، فإن القوم أنكروا تمثيل الله تعالى بكل هذه الأشياء . والثانى : أراد بما فوقها فى الصغر أى بما هو أصغر منها والمحققون مالوا إلى هذا القول لوجوه . أحدها : أن المقصد من هذا التمثيل تحقير الأوثان ، وكلما كان المشبه به أشد حقارة كان المقصود فى هذا الباب أكمل حصولا . وثانيها أن الغرض ههنا بيان أن الله تعالى لا يمتنع من التمثيل بالشىء الحقير ، وفى مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانيا أشد حقارة من الأول يقال أن فلانا يتحمل الذل فى اكتساب الدينار ، وفى اكتساب مافوقه ، يعنى فى القلة لأن تحمل الذل فى اكتساب أقل من الدينار أشد من تحمله فى اكتساب الدينار . وثالثها : أن الشىء كلما كان أصغر كان الاطلاع على أسراره أصعب ، فإذا كان فى نهاية الصغر لم يحط به إلا علم الله تعالى ، فكان التمثيل به أقوى فى الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشىء الكبير ، واحتج الأولون بوجهين . الأول : بأن لفظ « فوق » يدل على العلو ، فإذا قيل هذا فوق ذاك ، فإنما معناه أنه أكبر منه ويروى أن رجلا مدح علياً رضى الله عنه والرجل متهم فيه ، فقال على: إنا دون ماتقول وفوق مافى نفسك ، أراد بهذا أعلى مما فى نفسك . الثانى . كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهى النهاية فى الصغر ؟ والجواب عن الأول : إن كل شىء كان ثبوت صفة فيه أقوى من ثبوتها فى شىء آخر كان ذلك الأقوى فوق الأضعف فى تلك الصفة يقال إن فلانا فوق فلان فى اللؤم والدناءة . أى هو أكثر لؤماً ودناءة منه ، وكذا إذا قيل هذا فوق ذلك فى الصغر وجب أن يكون أكثر صغراً منه ، والجواب عن الثانى أن جناح البعوضة أقل منها وقد ضربه رسول الله ﷺ مثلا للدنيا

﴿ المسألة التاسعة ﴾ « أما » حرف فيه معنى الشرط ، ولذلك يجاب بالفاء وهذا يفيد التأكيد تقول زيد ذاهب فإذا قصدت توكيد ذلك وأنه لا محالة ذاهب قلت أما زيد فذاهب ، إذا ثبت هذا فنقول : إيراد الجملتين مصدرتين به أحماد عظيم لأمر المؤمنين واعتداد بعلمهم أنه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه

﴿ المسألة العاشرة ﴾ « الحق » الثابت الذى لا يسوغ إنكاره يقال حق الأمر إذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك ، وثوب محقق محكم النسج

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ « ماذا » فيه وجهان أن يكون ذا اسماً موصولا بمعنى الذى فيكون كلمتين وأن يكون ذا مركبة مع ما مجعولين اسما واحدا فيكون كلمة واحدة فهو على الوجهين : الأول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع صلته ، وعلى الثانى منصوب المحل فى حكم ما وحده كما لو قلت ما أراد الله

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذته . وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجا إلى التعريف، وقال المتكلمون إنها صفة تقتضى رجحان أحد طرفى الجائز على الآخر لافى الوقوع بل فى الايقاع، واحترزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة ، واختلفوا فى كونه تعالى مريدا مع اتفاق المسلمين على اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجارية إنه معنى سلبى ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكره ، ومنهم من قال إنه أمر ثبوتى وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبى وأبو الحسن البصرى : معناه علمه تعالى باشتماله الفعل على المصلحة أو المفسدة ، ويسمون هذا العلم بالداعى أو الصارف ، وقال أصحابنا وأبو على وأبو هاشم وأتباعهما إنه صفة زائدة على العلم ثم القسمة فى تلك الصفة إما أن تكون ذاتية وهو القول الثانى للنجارية ، وإما أن تكون معنوية ، وذلك المعنى إما أن يكون قديما وهو قول الأشعرية أو محدثا وذلك المحدث إما أن يكون قائما بالله تعالى ، وهو قول الكرامية ، أو قائما بجسم آخر وهذا القول لم يقل به أحد ، أو يكون موجوداً لا فى محل ، وهو قول أبى على وأبى هاشم وأتباعهما .

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾ الضمير فى « أنه الحق » للمثل أو لأن يضرب ، وفى قولهم ماذا أراد الله بهذا استحقار كما قالت عائشة رضى الله عنها فى عبد الله بن عمرو بن العاص : يا عجبا لابن عمرو هذا

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾ « مثلا » نصب على التمييز كقولك لمن أجاب بجواب غث ماذا أردت بهذا ؟ جوابا ولمن حمل سلاحا رديئاً كيف تنتفع بهذا سلاحا أو على الحال كقوله (هذه ناقة الله لكم آية) .

﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾ اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله بقوله (ماذا أراد الله بهذا مثلا) أجاب عنه بقوله (يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً) ونريد أن نتكلم ههنا فى الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالأصل الذى يرجع اليه فى كل ما يجىء فى هذا المعنى من الآيات فنتكلم أولا فى الاضلال فنقول : إن الهمزة تارة تجىء لنقل الفعل من غير المتعدى إلى المتعدى كقولك خرج فإنه غير متعد ، فإذا قلت أخرج فقد جعلته متعديا وقد تجىء لنقل الفعل من المتعدى إلى غير المتعدى كقولك كببته فأكب ، وقد تجىء لمجرد الوجدان . حكى عن عمرو بن معديكرب أنه قال لبنى سليم : قاتلناكم فما أجبناكم ، وهاجيناكم فما أفحمناكم ، وسألناكم فما أبخلناكم . أى فما وجدناكم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء . ويقال أتيت أرض فلان فأعمرتها أى وجدتها عامرة قال المخبل :

تمنى حصين أن يسود خزاعة ﻓﺄﻣﺴﻰ حصين قد أذل وأقهرا

أى وجد ذليلا مقهوراً ، ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهمزة لا تفيد إلا نقل الفعل

من غير المتعدى إلى المتعدى فأما قوله : كببته فأكب ، فلعل المراد كببته فأكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بعزيز . وأما قوله . قاتلناكم فما أجبناكم ، فالمراد ما أثر قتالنا فى صيرورتكم جبناء . وما أثر هجاؤنا لكم فى صيرورتكم مفحمين ، وكذا القول فى البواقى ، وهذا القول الذى قلناه أولى دفعا للاشتراك . إذا ثبت هذا فنقول قولنا أضله الله لا يمكن حمله إلا على وجهين ، أحدهما أنه صيره ضالا ، والثانى أنه وجده ضالا أما التقدير الأول وهو أنه صيره ضالا فليس فى اللفظ دلالة على أنه تعالى صيره ضالا عما ذا وفيه وجهان . أحدهما : أنه صيره ضالا عن الدين . والثانى : أنه صيره ضالا عن الجنة ، أما الأول وهو أنه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم أن معنى الاضلال عن الدين فى اللغة هو الدعاء إلى ترك الدين وتقبيحه فى عينه وهذا هو الاضلال الذى أضافه الله تعالى إلى إبليس فقال (إنه عدو مضل مبين) وقال (ولأضلنهم ولأمنينهم) و (قال الذين كفروا ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا) وقال (فزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل) ، (وقال الشيطان إلى قوله (وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) وأيضا أضاف الله تعالى هذا الاضلال إلى فرعون فقال (وأضل فرعون قومه وما هدى) واعلم أن الأمة مجمعة على أن الاضلال بهذا المعنى لايجوز على الله تعالى لأنه تعالى مادعا إلى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه ، وإذا كان المعنى الأصلى للاضلال فى اللغة ليس إلا هذا وهذا المعنى منفى بالاجماع ثبت انعقاد الاجماع على أنه لايجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره . وعند هذا افتقر أهل الجبر والقدر إلى التأويل أما أهل الجبر فقد حملوه على أنه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الإيمان وحال بينهم وبينه ، وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ فى أصل اللغة ، لأن الاضلال عبارة عن جعل الشىء ضالا كما أن الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشىء خارجا وداخلا ، وقالت المعتزلة هذا التأويل غير جائز لا بحسب الأوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية ، أما الأوضاع اللغوية فبيانه من وجوه . أحدها : أنه لايصح من طريق اللغة أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبراً أنه أضله بل يقال منعه منه وصرفه عنه وإنما يقولون إنه أضله عن الطريق إذا لبس عليه وأورد من الشبهة ما يلبس عليه الطريق فلا يهتدى له . وثانيها أنه تعالى وصف إبليس وفرعون بكونهما مضللين ، مع أن فرعون وإبليس ما كانا خالقين للضلال فى قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق ، وأما عند الجبرية فلأن العبد لايقدر على الايجاد ، وأما عند القدرية فلأن العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد ، فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفى الخالقية بالاتفاق ، علمنا أن اسم المضل غير موضوع فى اللغة لخالق الضلال : وثالثها أن الاضلال فى مقابلة الهداية فكما صح أن يقال هديته فما اهتدى وجب صحة أن يقال أضللته فما ضل ، وإذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال ، وأما بحسب الدلائل العقلية

فمن وجوه . أحدها : أنه تعالى لو خلق الضلال فى العبد ثم كلفه بالايمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم ، وقال تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) وقال (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وقال (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وثانيها : لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين لما كان مبينا لما كلف العبد به ، وقد أجمعت الأمة على كونه تعالى مبينا . وثالثها : أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الإيمان لم يكن لانزال الكتب عليهم وبعثة الرسل إليهم فائدة لأن الشىء الذى لايكون ممكن الحصول كان السعى فى تحصيله عبثاً وسفها . ورابعها : أنه على مضادة كبيرة من الآيات نحو قوله (فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين ، وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا) فبين أنه لا مانع لهم من الايمان البتة ، وإنما امتنعوا لأجل إنكارهم بعثة الرسل من البشر وقال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم) وقال (كيف تكفرون بالله و كنتم أمواتاً فأحيا كم) وقال (أنى تصرفون) وقال (أنى تؤفكون) فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرفهم عن الإيمان لكانت هذه الآيات باطلة . وخامسها : أنه تعالى ذم إبليس وحزبه ومن سلك سبيله فى إضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وأمر عباده ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله تعالى (قل أعوذ برب الناس) إلى قوله (من شر الوسواس) و (قل أعوذ برب الفلق ، وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ، فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما تضل الشياطين لا ستحق من المذمة مثل ما استحقوه ولوجب الاستعاذة منه كما وجب منهم ، ولوجب أن يتخذوه عدواً من حيث أضل أكثر خلقه كما وجب اتخاذ إبليس عدواً لأجل ذلك ، قالوا بل خصيصية الله تعالى فى ذلك أكثر إذ تضليل إبليس سواء وجوده وعدمه فيما يرجع إلى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فانه هو المؤثر فى الضلال فيلزم من هذا تنزيه إبليس عن جميع القبائح وإحالتها كلها على الله تعالى فيكون الذم منقطعا بالكلية عن إبليس وعائدا إلى الله سبحانه وتعالى عن قول الظالمين . وسادسها : أنه تعالى أضاف الاضلال عن الدين إلى غيره وذمهم لأجل ذلك ، فقال (وأضل فرعون قومه وما هدى ، وأضلهم السامرى ، وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) وقوله تعالى حاكياً عن إبليس (ولأضلنهم ولأمنينهم ولآمرنهم) فهؤلاء إما أن يكونوا قد أضلوا غيرهم عن الدين فى الحقيقة أو يكون الله هو الذى أضلهم أو حصل الاضلال بالله وبهم على سبيل الشركة فان كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء فهو سبحانه وتعالى قد تقول عليهم إذ قد رماهم بدأبه وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه ، والله متعال عن ذلك وإن كان الله تعالى مشاركا لهم فى ذلك فكيف يجوز أن يذمهم على فعل هو شريك فيه ومساولهم فيه وإذا فسد الوجهان صح أن لا يضاف خلق الضلال إلى الله

تعالى . وسابعها : أنه تعالى ذكر أكثر الآيات التى فيها ذكر الضلال منسوبا إلى العصاة على ماقال (وما يضل به إلا الفاسقين) . ويضل الله الظالمين ، إن الله لايهدى القوم الكافرين ، كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب ، كذلك يضل الله من هو مسرف كذاب) فلوكان المراد بالضلال المضاف إليه تعالى هو ماهم فيه كان كذلك إثباتا للثابت وهذا محال . وثامنها : أنه تعالى نفى إلهية الأشياء التى كانوا يعبدونها من حيث أنهم لا يهدون إلى الحق قال (أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدى إلا أن يهدى) فنفى ربوبية تلك الأشياء من حيث أنها لا تهدى وأوجب ربوبية نفسه من حيث أنه سبحانه وتعالى يهدى فلوكان سبحانه وتعالى يضل عن الحق لكان قد ساواهم فى الضلال وفيما لأجله نهى عن اتباعهم ، بل كان قد أربى عليهم ، لأن الأوثان كما أنها لا تهدى فهى لا تضل ، وهو سبحانه وتعالى مع أنه إله يهدى فهو يضل . وتاسعها : أنه تعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه ، فلوكان المراد ماهم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديداً بأمرهم له ملابسون ، وعليه مقبولون ، وبه ملتذون ومغتبطون ، ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر ، وهذا لا يجوز . وعاشرها : أن قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) صريح فى أنه تعالى إنما يفعل به هذا الاضلال بعد أن صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه ، فدل ذلك على أن هذا الاضلال الذى يحصل بعد صيرورته فاسقاً وناقضاً للعهد مغاير لفسقه ونقضه ، وحادى عاشرها : أنه تعالى فسر الاضلال المنسوب إليه فى كتابه ، إما بكونه ابتلاء وامتحانا ، أو بكونه عقوبة ونكالا ، فقال فى الابتلاء (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا) أى امتحانا إلى أن قال (كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء) فبين أن إضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من إنزاله آية متشابهة أو فعلا متشابها لا يعرف حقيقة الغرض فيه ، والضال به هو الذى لا يقف على المقصود ولا يتفكر فى وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات فى تقرير المجمل الباطل كما قال تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) وأما العقوبة والنكال فكقوله (إذ الأغلال فى أعناقهم والسلاسل يسحبون) إلى أن قال (كذلك يضل الله الكافرين) فبين أن إضلاله لا يعدوا أحد هذين الوجهين وإذا كان الاضلال مفسرا بأحد هذين الوجهين وجب أن لا يكون مفسرا بغيرهما دفعاً للاشتراك ، فثبت أنه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والضلال . وإذا ثبت ذلك فنقول بينا أن الاضلال فى أصل اللغة الدعاء إلى الباطل والترغيب فيه والسعى فى إخفاء مقابحة وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير إلى التأويل ، والتأويل الذى ذهبت الجبرية إليه قد أبطلناه فوجب المصير إلى وجوه أخر من التأويلات . أحدها : أن الرجل إذا ضل باختياره عند حصول شىء من غير أن يكون لذلك الشىء أثر فى إضلاله فيقال لذلك الشىء إنه أضله قال تعالى فى

حق الأصنام (رب إنهن أضللن كثيراً من الناس) أى ضلوا بهن ، وقال (ولا يغوث ويعوق ونسراً وقد أضلوا كثيرا) أى ضل كثير من الناس بهم وقال (وليزيدن كثيرا منهم ماأنزل إليك من ربك طغيانا وكفراً) وقال (فلم يزدهم دعائى إلا فرارا) أى لم يزدادوا بدعائى لهم إلا فراراً وقال (فاتخذتموهم سخرياً حتى أنسوكم ذكرى) وهم لم ينسوهم فى الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم إليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سبباً لنسيانهم أضيف الانساء إليهم وقال فى براءة (وإذا ماأنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا ، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون ، وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم) فأخبر سبحانه أن نزول السورة المشتملة على الشرائع يعرف أحوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها إيمانا ، ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا ، فاذن أضيفت الزيادة فى الإيمان والزيادة فى الكفر إلى السورة ، إذ كانوا إنما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك أيضاً ، فكذا أضيف الهدى والاضلال إلى الله تعالى إذا كان إحداثهما عند ضربه تعالى الأمثال لهم وقال فى سورة المدثر (وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا) فأخبر تعالى أن ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب فآلت العاقبة إلى أن صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون وأضاف زيادة الإيمان وضدها إلى الممتحنين فقال ليزداد وليقول ثم قال بعد قوله (ماذا أراد الله بهذا مثلا ، كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء) فأضاف إلى نفسه إضلالهم وهداهم بعد أن أضاف إليهم الأمرين معاً ، فبين تعالى أن الاضلال مفسر بهذا الامتحان ويقال فى العرف أيضاً . أمرضنى الحب أى مرضت به : ويقال قد أفسدت فلانة فلانا وهى لم تعلم به ، وقال الشاعر : دع عنك لومى فإن اللوم إغراء

أى يغرى الملوم باللوم ، والاضلال على هذا المعنى يجوز أن يضاف إلى الله تعالى على معنى أن الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتملة على الامتحانات ففى هذه الآية الكفار لما قالوا : ما الحاجة إلى الأمثال وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الاضافة . وثانيها : أن الاضلال هو التسمية بالضلال فيقال أضله أى سماه ضالا وحكم عليه به وأكفر فلان فلانا إذا سماه كافراً وأنشدوا بيت الكميت :

وطائفة قد أكفرونى بحبكم   وطائفة قالوا مسىء ومذنب

وقال طرفة :

وما زال شربى الراح حتى أضلنى   صديقى وحتى ساءنى بعض ذلكا

أراد سمانى ضالا وهذا الوجه مما ذهب إليه قطرب وكثير من المعتزلة ، ومن أهل اللغة من أنكره وقال إنما يقال ضللته تضليلا إذا سميته ضالا ، وكذلك فسقته وفجرته إذا سميته فاجرا فاسقاً ، وأجيب عنه بأنه متى صيره فى نفسه ضالا لزمه أن يصير محكوما عليه بالضلال فهذا الحكم

من لوازم ذلك التصيير ، واطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وأنه مستعمل أيضا لأن الرجل إذا قال لآخر : فلان ضال جاز أن يقال له لم جعلته ضالا ويكون المعنى لم سميته بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية . وثالثها : أن يكون الاضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر ، فيقال أضله إذا خلاه وضلاله قالوا ومن مجازه قولهم : أفسد فلان ابنه وأهلكه ودمر عليه إذا لم يتعهده بالتأديب ، ومثله قول العرجي :

أضاعونى وأى فتى أضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر

ويقال لمن ترك سيفه فى الأرض الندية حتى فسد وصدىء : أفسدت سيفك وأصدأته . ورابعها : الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى (إن المجرمين فى ضلال وسعر يوم يسحبون فى النار على وجوههم ذوقوا مس سقر) فوصفهم الله تعالى بأنهم يوم القيامة فى ضلال وذلك لا يكون إلا عذابهم وقال تعالى (إذ الأغلال فى أعناقهم والسلاسل يسحبون فى الحميم ثم فى النار يسجرون ثم قيل لهم أينما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعو من قبل شيئاً كذلك يضل الله الكافرين) فسر ذلك الضلال بالعذاب . وخامسها : أن يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم) قيل أبطلها وأهلكها ومن مجازه قولهم : ضل الماء فى اللبن إذا صار مستهلكا فيه ويقال أضللته أنا إذا فعلت ذلك به فأهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال أضل القوم ميتهم إذا واروه فى قبره فأخفوه حتى صار لايرى ، قال النابغة :

وآب مضلوه بعين جلية وغودر بالجولان حزم ونائل

وقال تعالى (وقالوا أئذا ضللنا فى الأرض أئنا لفى خلق جديد) أى أئذ اندفنا فيها تخفيت أشخاصنا فيحتمل على هذا المعنى يضل الله انسانا أى يهلكه ويعدمه فتجوز إضافة الاضلال إليه تعالى على هذا الوجه ، فهذه الوجوه الخمسة إذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين . وسادسها : أن يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة ، قالت المعتزلة : وهذا فى الحقيقة ليس تأويلا بل حملا للفظ على ظاهره فإن الآية تدل على أنه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على أنه عما ذا يضلهم ، فنحن نحملها على أنه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل مافى القرآن من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائى قال تعالى (كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير) أى يضله عن الجنة وثوابها . هذا كله إذا حملنا الهمزة فى الاضلال على التعدية . وسابعها: أن نحمل الهمزة لاعلى التعدية بل على الوجدان على ماتقدم فى أول هذه المسألة بيانه فيقال أضل فلان بعيره أى ضل عنه فمعنى إضلال الله تعالى لهم أنه تعالى وجدهم ضالين . وثامنها : أن يكون قوله تعالى (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) من تمام قول الكفار فإنهم قالوا ماذا أراد الله بهذا المثل الذى لايظهر وجه الفائدة فيه ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ذكروه على

سبيل التهكم فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى جوابا لهم (وما يضل به إلا الفاسقين) أى ما أضل به إلا الفاسق . هذا مجموع كلام المعتزلة ، وقالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم أعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة أحدها ؛ مسألة الداعى وهى أن القادر على العلم والجهل والاهداء والاضلال لم فعل أحدهما دون الآخر ؟ وثانيها : مسألة العلم على ما سبق تقريرها فى قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) وما رأينا لكم فى دفع هذين الكلامين كلاما محيلا قويا ونحن لا شك نعلم أنه لا يخفى عليكم مع ما معكم من الذكاء الضعف عن تلك الاجوبة التى تكلموا بها فكما أنصفنا واعترافنا لكم بحسن الكلام الذى ذكرتموه فأنصفوا ايضا واعترفوا بأنه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فان التعامى والتغافل لا يليق بالعقلاء . وثالثها : أن فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل إلا الذى قصد ايجاده لكن احداً لا يريد إلا تحصيل العلم والاهتداء ، ويحترز كل الاحتراز عن الجهل والضلال فكيف يحصل الجهل والاضلال للعبد مع أنه ما قصد إلا تحصيل العلم والاهتداء ؟ فان قيل إنه اشتبه عليه الكفر بالايمان والعلم بالجهل فظن فى الجهل أنه علم فقصد إيقاعه فلذلك حصل له الجهل قلنا ظنه فى الجهل أنه علم ظن خطأ فان كان اختاره أولا فقد اختار الجهل والخطأ لنفسه وذلك غير ممكن وإن قلنا إنه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن آخر متقدم عليه لزم أن يكون قبل كل ظن ظن لا إلى نهاية وهو محال . ورابعها : أن التصورات غير كسبية والتصديقات البديهية غير كسبية والتصديقات بأسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة .

(المقدمة الأولى) فى بيان أن التصورات غير كسبية ، وذلك لأن من يحاول اكتسابها فأما أن يكون متصوراً لها أولا يكون متصوراً لها فان كان متصوراً لها استحال أن يطلب تحصيل تصورها لأن تحصيل الحاصل محال ، وإن لم يكن متصوراً لها كان ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبه

(المقدمة الثانية) فى بيان ان التصديقات البديهية غير كسبية لأن حصول طرفى التصديق إما أن يكون كافياً فى جزم الذهن بذلك التصديق أولا يكون كافياً فان كان الأول كان ذلك التصديق دائراً مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفياً وإثباتا وما كان كذلك لم يكن مقدوراً ، وإن كان الثانى لم يكن التصديق بديهياً بل متوقفا فيه

(المقدمة الثالثة) فى بيان أن التصديقات بأسرها غير كسبية وذلك لأن هذه النظريات إن كانت واجبة اللزوم عن تلك البديهيات التى هى غير مقدورة كانت تلك النظريات أيضا غير مقدورة . وإن لم تكن واجبة اللزوم عن تلك البديهيات لم يمكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات ، فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة فى تلك النظريات علوما ، بل لا تكون إلا اعتقادا حاصلا للمقلد وليس كلامنا فيه ، فثبت أن كلامكم فى عدم إسناد الاهتداء والضلال إلى الله

تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التى لا جواب عنها . ولنتكلم الآن فيما ذكروه من التأويلات أما التأويل الأول فساقط لأن إنزال هذه المتشابهات هل لها أثر فى تحريك الدواعى أو ليس لها أثر فى ذلك ؟ فان كان الأول وجب على قولكم أن يقبح لوجهين ، الأول : أنا قد دللنا فى تفسير قوله (ختم الله على قلوبهم) على أنه متى حصل الرجحان فلا بد وأن يحصل الوجوب وأنه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من النقيض واسطه ، فاذا أثر انزال هذه المتشابهات فى الترجيح وثبت أنه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ماقلتموه . الثانى : هب أنه لا ينتهى إلى حد الوجوب إلا أن المكلف ينبغى أن يكون مزاح العذر والعلة وانزال هذه المتشابهات عليه مع أن لها أثرا فى ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كالعذر للمكلف فى عدم الاقدام على الطاعة فوجب أن يقبح ذلك من الله تعالى ، وأما إن لم يكن لذلك أثر فى إقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات إلى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب فكما أن ضلالهم لا ينسب إلى هذه الأمور الأجنبية كذلك وجب أن لا ينسب إلى هذه المتشابهات بوجه ما ، وحينئذ يبطل تأويلهم ، أما التأويل الثانى وهو التسمية والحكم فهو وإن كان فى غاية البعد لكن الاشكال معه باق لأنه إذا سماه الله بذلك وحكم به عليه فلو لم يأت المكلف به لا نقلب خبر الله الصدق كذباً وعلمه جهلا ، وكل ذلك محال والمفضى إلى المحال محال ، فكان عدم إتيان المكلف به محالا وإتيانه به واجبا وهذا عين الجبر الذى تفرون منه وأنه ملاقيكم لا محالة ، وههنا ينتهى البحث إلى الجوابين المشهورين لهما فى هذا المقام وكل عاقل يعلم ببديهة عقله سقوط ذلك ، وأما التأويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا إنما يسمى إضلالا إذا كان الأولى والأحسن بالوالد أن يمنعه عن ذلك فأما إذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع فى مفسدة أعظم من تلك المفسدة الأولى لم يقل أحد أنه أفسد ولده وأضله ، وههنا الأمر بخلاف ذلك لأنه تعالى لو منع المكلف جبراً عن هذه المفسدة لزمت مفسدة أخرى أعظم من الأولى ، فكيف يقال إنه تعالى أفسد المكلف وأضله بمعنى أنه مامنعه عن الضلال مع أنه لو منعه لكانت تلك المفسدة أعظم وأما التأويل الرابع فقد اعتراض القفال عليه فقال لا نسلم بأن الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله تعالى (إن المجرمين فى ضلال وسعر) فيمكن أن يكون المراد فى ضلال عن الحق فى الدنيا وفى سعر : أى فى عذاب جهنم فى الآخرة ويكون قوله (يوم يسحبون) من صلة سعر وأما قوله تعالى (إذ الأغلال فى أعناقهم) إلى قوله (كذلك يضل الله الكافرين) فمعنى قوله ضلوا عنا أى بطلوا فلم ينتفع بهم فى هذا اليوم الذى كنا نرجو شفاعتهم فيه ثم قوله (كذلك يضل الله الكافرين) قد يكون على معنى كذلك يضل الله أعمالهم أى يحبطها يوم القيامة ، ويحتمل كذلك يخذلهم الله تعالى فى الدنيا فلا يوفقهم لقبول الحق إذ ألفوا الباطل وأعرضوا عن التدبر ، فاذا خذلهم الله تعالى وأتوا يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم التى كانوا يرجون الانتفاع بها فى الدنيا ، وأما

التأويل الخامس وهو الاهلاك فغير لائق بهذا الموضع لأن قوله تعالى (ويهدى به كثيرا) يمنع من حمل الاضلال على الاهلاك . وأما التأويل السادس : وهو أنه يضله عن طريق الجنة فضعيف لأنه تعالى قال (يضل به) أى يضل بسبب استماع هذه الآيات والاضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب إقدامه على القبائح فكيف يجوز حمله عليه . وأما التأويل السابع : وهو أن قوله (يضله) أى يجده ضالا قد بينا أن إثبات هذه اللغة لا دليل عليه وأيضا فلأنه عدى الاضلال بحرف الباء فقال (يضل به) والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء . وأما التأويل الثامن فهو فى هذه الآية يوجب تفكيك النظم لأنه إلى قوله يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله (وما يضل به إلا الفاسقين) كلام الله تعالى من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو ، ثم هب أنه ههنا كذلك لكنه فى سورة المدثر وهو قوله (كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء) لا شك أنه قول الله تعالى فهذا هو الكلام فى الاضلال

أما الهدى فقد جاء على وجوه أحدها : الدلالة والبيان قال تعالى (أو لم يهد لهم كم أهلكنا) وقال (فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى) وهذا إنما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) وقال (إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً) أى سواء شكر أو كفر فالهداية قد جاءته فى الحالتين وقال (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) وقال (ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون) وهذا لا يقال للمؤمن وقال تعالى حكاية عن خصوم داود عليه السلام (ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط) أى ارشدنا وقال (إن الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم) وقال (أن تقول نفس ياحسرتى على ما فرطت فى جنب الله) إلى قوله (أو تقول لو أن الله هدانى لكنت من المتقين) إلى قوله (بلى قد جاءتك آياتى فكذبت بها واستكبرت) فأخبر أنه قد هدى الكافر بما جاءه من الآيات وقال (أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة) وهذه مخاطبة للكافرين . وثانيها : قالوا فى قوله (وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم) أى لتدعو وقوله (ولكل قوم هاد) أى داع يدعوهم إلى ضلال أو هدى . وثالثها : التوفيق من الله بالألطاف المشروطة بالإيمان يؤتيها المؤمنين جزاء على إيمانهم ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته ، فهذا ثواب لهم وبازائه ضده للكافرين وهو أن يسلبهم ذلك فيكون مع أنه تعالى ما هداهم يكون قد أضلهم ، والدليل على هذا الوجه قوله تعالى (والذين اهتدوا زادهم هدى ، ويزيد الله الذين اهتدوا هدى ، والله لا يهدى القوم الظالمين ، يثبت الله

الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ويضل الله الظالمين ، كيف يهدى الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لايهدى القوم الظالمين) فأخبر أنه لا يهديهم وأنهم قد جاءهم البينات ، فهذا الهدى غير البيان لا محالة ، وقال تعالى (ومن يؤمن بالله يهد قلبه أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه) . ورابعها : الهدى إلى طريق الجنة قال تعالى (فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطاً مستقيما) وقال (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور باذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم) وقال (والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة) والهداية بعد القتل لا تكون إلا إلى الجنة ، وقال تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجرى من تحتهم الأنهار) وهذا تأويل الجبائى ، وخامسها : الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلانا أى قدمه أمامه ، وأصل هدى من هداية الطريق ؛ لأن الدليل يتقدم المدلول ، وتقول العرب أقبلت هوادى الخيل . أى متقدماتها ويقال للعنق هادى وهوادى الخيل أعناقها لأنها تتقدمها ، وسادسها : يهدى أى يحكم بأن المؤمن مهتد وتسميته بذلك لأن حقيقة قول القائل هداه جعله مهتديا ، وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال تعالى (ماجعل الله من بحيرة) أى ماحكم ولا شرع ، وقال (إن الهدى هدى الله) معناه أن الهدى ماحكم الله بأنه هدى وقال (من يهد الله فهو المهتد) أى من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لأن يسمى مهتديا فهذه هى الوجوه التى ذكرها المعتزلة : وقد تكلمنا عليها فيما تقدم فى باب الاضلال . قالت الجبرية : وههنا وجه آخر وهو أن يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم ، قال الله تعالى (والله يدعوا إلى دار السلام ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه . أحدها : أنه لايصح فى اللغة أن يقال لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبراً أنه هداه إليه وإنما يقال رده إلى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره إليه فأما أن يقال إنه هداه إليه فلا ، وثانيها : لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الأمر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب ، فإن قيل هب أنه خلق الله تعالى إلا أنه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين . الأول : أن وقوع هذه الحركة إما أن يكون بتخليق الله تعالى أو لا يكون بتخليقه ، فإن كان بتخليقه ، فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد أن يمتنع منه ، ومتى لم يخلقه استحال من العبد الاتيان به ، فحينئذ تتوجه الاشكالات المذكورة وإن لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال ، الثانى : أنه لو كان خلقا لله تعالى وكسباً للعبد لم يخل من أحد وجوه ثلاثة ، إما أن يكون الله يخلقه أولا ثم يكتسبه العبد أو يكتسبه العبد أولا ثم يخلقه الله تعالى . أو يقع الأمران معاً ، فإن خلقه الله تعالى كان العبد مجبوراً على اكتسابه فيعود الالزام ، وإن اكتسبه العبد أولا فالله مجبور على

خلقه ، وإن وقعا معا وجب أن لايحصل هذا الأمر إلا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب أن لايحصل هذا الاتفاق ، وأيضا فهذا الاتفاق وجب أن لايحصل إلا باتفاق آخر ، لأنه من كسبه وفعله ، وذلك يؤدى إلى مالا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية : إنا قد دللنا بالدلائل العقلية التى لا تقبل الاحتمال ، والتأويل على أن خالق هذه الأفعال هو الله تعالى ، إما بواسطة أو بغير واسطة ، والوجوه التى تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال والقاطع لايعارضه المحتمل فوجب المصير إلى ماقلناه وبالله التوفيق

﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾ لقائل أن يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلة صفتهم لقوله (وقليل من عبادى الشكور ، وقليل ماهم) والحديث « الناس كإبل مائة لاتجد فيها راحلة » وحديث (الناس أخبر قلة) ، والجواب : أهل الهدى كثير فى أنفسهم وحيث يوصفون بالقلة إنما يوصفون بها بالقياس إلى أهل الضلال ، وأيضاً فإن القليل من المهديين كثير فى الحقيقة وإن قلوا فى الصورة فسموا بالكثير ذهابا إلى الحقيقة .

﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾ قال الفراء : الفاسق أصله من قولهم فسقت الرطبة من قشرها أى خرجت ، فكأن الفاسق هو الخارج عن الطاعة ، وتسمى الفأرة فويسقة لخروجها لأجل المضرة ، واختلف أهل القبلة فى أنه هل هو مؤمن أو كافر ، فعند أصحابنا أنه مؤمن ، وعند الخوارج أنه كافر ، وعند المعتزلة أنه لا مؤمن ولا كافر ، واحتج المخالف بقوله تعالى (بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان) وقال (إن المنافقين هم الفاسقون) وقال (حبب إليكم الإيمان وزينه فى قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان) وهذه المسألة طويلة مذكورة فى علم الكلام .

﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾ اختلفوا فى المراد من قوله تعالى (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) وذكروا وجوها . أحدها : أن المراد بهذا الميثاق حججه القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسله ، فكان ذلك ميثاقا وعهداً على التمسك بالتوحيد إذا كان يلزم بهذه الحجج ماذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ، ولذلك صح قوله (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) ، وثانيها : يحتمل أن يعنى به مادل عليه بقوله (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير مازادهم إلا نفوراً) فلما لم يفعلوا ماحلفوا عليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه ، والتأويل الأول يمكن فيه العموم فى كل من ضل وكفر ، والثانى : لا يمكن إلا فيمن اختص بهذا القسم ، إذا ثبت هذا ظهر رجحان التأويل الأول على الثانى من وجهين . الأول : أن على التقدير الأول يمكن إجراء الآية على عمومها ، وعلى الثانى يلزم التخصيص ، الثانى أن على التقدير الأول يلزمهم الذم لأنهم نقضوا عهداً أبرمه الله وأحكمه بما أنزل من الأدلة التى كررها عليهم فى الأنفس والآفاق وأوضحها وأزال التلبيس عنها ، ولما أودع فى العقول من دلائلها وبعث الأنبياء وأنزل الكتب مؤكداً لها : وأما على التقدير الثانى

فإنه يلزمهم الذم لأجل أنهم تركوا شيئاً هم بأنفسهم التزموه ومعلوم أن ترتيب الذم على الوجه الأول أولى ، وثالثها : قال القفال : يحتمل أن يكون المقصود بالآية قوما من أهل الكتاب قدأخذ عليهم العهد والميثاق فى الكتب المنزلة على أنبيائهم بتصديق محمد ﷺ وبين لهم أمره وأمر أمته فنقضوا ذلك وأعرضوا عنه وجحدو نبوته . ورابعا : قال بعضهم : إنه عنى به ميثاقا أخذه من الناس وهم على صورة الذر وأخرجهم من صلب آدم كذلك ، وهو معنى قوله تعالى (وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) قال المتكلمون هذا ساقط لأنه تعالى لايحتج على العباد بعهد وميثاق لايشعرون به كما لا يؤاخذهم بما ذهب علمه عن قلبهم بالسهو والنسيان فكيف يجوز أن يعيبهم بذلك ؟ وخامسها : عهد الله إلى خلقه ثلاثة عهود . العهد الأول : الذى أخذه على جميع ذرية آدم وهو الاقرار بربوبيته وهو قوله (وإذ أخذ ربك) وعهد خص به النبيين أن يبلغوا الرسالة ويقيموا الدين ولايتفرقوا فيه وهو قوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم) وعهد خص به العلماء ، وهو قوله (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه) قال صاحب الكشاف : الضمير فى ميثاقه للعهد وهو ماوثقوا به عهد الله من قبوله ويجوز أن يكون بمعنى توثيقه كما أن الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ، ويجوز أن يرجع الضمير إلى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من آياته وكتبه ورسله

﴿ المسألة التاسعة عشرة ﴾ اختلفوا فى المراد من قوله تعالى (ويقطعون ماأمر الله به أن يوصل) فذكروا وجوها أحدها : أراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التى أمر الله بوصلها وهو كقوله تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا ارحامكم) وفيه إشارة إلى أنهم قطعوا مابينهم وبين النبى ﷺ من القرابة ، وعلى هذا التأويل تكون الآية خاصة . وثانيها : أن الله تعالى أمرهم أن يصلوا حبلهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذاك هو المراد من قوله (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) . وثالثها : أنهم نهوا عن التنازع وإثارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك

﴿ المسألة العشرون ﴾ أما قوله تعالى (ويفسدون فى الأرض) فالأظهر أن يراد به الفساد الذى يتعدى دون مايقف عليهم . والأظهر أن المراد منه الصد عن طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام لأن تمام الصلاح فى الأرض بالطاعة لأن بالتزام الشرائع يلتزم الانسان كل ما لزمه ، ويترك التعدى إلى الغير ، ومنه زوال التظالم وفى زواله العدل الذى قامت به السموات والأرض ، قال تعالى فيما حكى عن فرعون أنه قال (إنى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الأرض الفساد) ثم إنه سبحانه وتعالى أخبر أن من فعل هذه الأفاعيل خاسر فقال (أولئك هم الخاسرون) وفى هذا الخسران وجوه ، أحدها : أنهم خسروا نعيم الجنة لأنه لا أحد إلا وله فى الجنة أهل ومنزل ، فإن أطاع الله وجده ، وإن عصاه ورثه المؤمنون ، فذلك قوله تعالى (أولئك

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون) وقال (إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة) وثانيها : أنهم خسروا حسناتهم التى عملوها لأنهم أحبطوها بكفرهم فلم يحصل لهم منها خير ولا ثواب ، والآية فى اليهود ولهم أعمال فى شريعتهم ، وفى المنافقين وهم يعملون فى الظاهر مايعمله المخلصون فحبط ذلك كله ، وثالثها : أنهم إنما أصروا على الكفر خوفا من أن تفوتهم اللذات العاجلة ، ثم إنها تفوتهم إما عند ما يصير الرسول ﷺ مأذونا فى الجهاد أو عند موتهم ، وقال القفال رحمه الله تعالى : وبالجملة أن الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملا لايجزى عليه فيقال له خاسر ، كالرجل الذى إذا تعنى وتصرف فى أمر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لأنه كمن أعطى شيئاً ولم يأخذ بازائه مايقوم مقامه ، فسمى الكفار الذين يعملون بمعاصى الله خاسرين قال تعالى (إن الانسان لفى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وقال (قل هل أنبئكم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا) والله اعلم

قوله تعالى ﴿ كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون ﴾

إعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم فى دلائل التوحيد والنبوة والمعاد إلى هذا الموضع فمن هذا الموضع إلى قوله (يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) فى شرح النعم التى عمت جميع المكلفين وهى أربعة ، أولها : نعمة الاحياء وهى المذكورة فى هذه الآية . واعلم أن قوله (كيف تكفرون بالله) وإن كان بصورة الاستخبار فالمراد به التبكيت والتعنيف ، لأن عظم النعمة يقتضى عظم معصية المنعم ، يبين ذلك أن الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رباه وعلمه وخرجه وموله وعرضه للأمور الحسان ، كانت معصيته لأبيه أعظم ، فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما أقدموا عليه من الكفر ، بأن ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر ويبعثهم على اكتساب الإيمان ، فذكر تعالى من نعمه ماهو الأصل فى النعم وهو الاحياء ، فهذا هو المقصود الكلى ، فإن قيل لم كان العطف الأول بالفاء والبواقى بثم ؟ قلنا لأن الاحياء الأول قد يعقب الموت بغير تراخ ، وأما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثانى كذلك متراخ عن الموت إن أريد به النشور تراخياً ظاهراً ، وههنا مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قالت المعتزلة : هذه الآية تدل على أن الكفر من قبل العباد من وجوه أحدها : أنه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز أن يقول (كيف تكفرون بالله)

موبخا لهم ، كما لا يجوز أن يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون لما كان ذلك أجمع من خلقه فيهم . وثانيها : إذا كان خلقهم أولا للشقاء والنار وما أراد بخلقهم إلا الكفر وإرادة الوقوع فى النار ، فكيف يصح أن يقول موبخا لهم كيف تكفرون ؟ . وثالثها : أنه كيف يعقل من الحكيم أن يقول لهم (كيف تكفرون بالله) حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول (وما منع الناس أن يؤمنوا) حال ما منعهم عن الإيمان ويقول (فما لهم لا يؤمنون ، فما لهم عن التذكرة معرضين) وهو يخلق فيهم الاعراض ويقول (أنى تؤفكون . فأنى تصرفون) ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بأن يعد من السخرية أولى من أن يذكر فى باب الزام الحجة على العباد . ورابعها : أن الله تعالى إذا قال للعبيد (كيف تكفرون بالله) فهل ذكر هذا الكلام توجيها للحجة على العبد وطلبا للجواب منه أوليس كذلك ؟ فإن لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن فى ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا ، وإن ذكره لتوجيه الحجة على العبد ، فللعبد أن يقول حصل فى حق أمور كثيرة موجبة للكفر . فالأول : أنك علمت بالكفر منى والعلم بالكفر يوجب الكفر . والثانى : أنك أردت الكفر منى وهذه الارادة موجبة له . والثالث : أنك خلقت الكفر فى وأنا لا أقدر على إزالة فعلك . والرابع : أنك خلقت فى قدرة موجبة للكفر . والخامس : أنك خلقت فى إرادة موجبة للكفر . والسادس : أنك خلقت فى قدرة موجبة للارادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الأسباب الستة فى حصول الكفر والإيمان يوقف على حصول هذه الأسباب الستة فى طرف الإيمان وهى بأسرها كانت مفقودة ، فقد حصل لعدم الإيمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع من الايمان ، ومع قيام هذه الأسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله ؟ وخامسها : أنه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذى أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة أعنى نعمة الحياة وعلى قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر ، وذلك لأن عندهم كل مافعله الله تعالى بالكافر فإنما فعله ليستدرجه إلى الكفر ويحرقه بالنار ، فأى نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك إلا بمنزلة من قدم إلى غيره صحفة فالوذج مسموم فإن ظاهره وإن كان لذيذاً ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فإن أحدا لا يعده نعمة ، ومعلوم أن العذاب الدائم أشد ضرراً من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر ، فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف تكفرون بمن أنعم عليكم بهذه النعم العظيمة ، والجواب : أن هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها إلى التمسك بطريقة المدح والذم والأمر والنهى والثواب والعقاب ، فنحن أيضا نقابلها بالكلام المعتمد فى هذه الشبهة ، وهو أن الله سبحانه وتعالى علم أنه لا يكون ، فلو وجد لانقلب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال ، فوقوعه محال مع أنه قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحيا كم) وأيضاً فالقدرة على الكفر إن كانت صالحة للايمان امتنع كونها مصدرا للايمان على التعيين إلا لمرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد السؤال ، وإن

كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر ، وإذا حصل ذلك المرجح وجب ، وعلى هذا كيف لا يعقل قوله (كيف تكفرون بالله) واعلم أن المعتزلى إذا طول كلامه وفرع وجوهه فى المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين فانهما يهدمان جميع كلامه ويشوشان كل شبهاته وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾ اتفقوا على أن قوله (وكنتم أمواتا) المراد به وكنتم ترابا ونطفاً ، لأن ابتداء خلق آدم من التراب وخلق سائر المكلفين من أولاده إلا عيسى عليه السلام من النطف ، لكنهم اختلفوا فى أن إطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة أو مجاز والأكثرون على أنه مجاز لأنه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر بسبيل لأن الميت ما يحل به الموت ولا بد وأن يكون بصفة من يجوز أن يكون حياً فى العادة فيكون اللحمية والرطوبة وقال الأولون هو حقيقة فيه وهو مروى عن قتادة ، قال كانوا أمواتا فى أصلاب آبائهم فأحياهم الله تعالى ثم أخرجهم ثم أماتهم الموتة التى لا بد منها ، ثم أحياهم بعد الموت . فهما حياتان وموتتان واحتجوا بقوله (خلق الموت والحياة) والموت المقدم على الحياة هو كونه مواتا فدل على أن إطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والأول هو الأقرب ، لأنه يقال فى الجماد إنه موات وليس بميت فيشبه أن يكون استعمال أحدهما فى الآخر على سبيل التشبيه قال القفال : وهو كقوله تعالى (هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكوراً) فبين سبحانه وتعالى أن الانسان كان لا شىء يذكر فجعله الله حيا وجعله سميعا بصيراً ومجازه من قولهم فلان ميت الذكر . وهذا أمر ميت ، وهذه سلعة ميتة ، إذا لم يكن لها طالب ولا ذاكر قال المخبل السعدى :

وأحييت لى ذكرى وما خاملا ... ولكن بعض الذكر أنبه من بعض

فكذا معنى الآية (وكنتم أمواتا) أى خاملين ولا ذكر لكم لأنكم لم تكونوا شيئاً (فأحياكم) أى فجعلكم خلقا سميعا بصيرا

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر ، قالوا لأنه تعالى بين أنه يحييهم مرة فى الدنيا وأخرى فى الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكده قوله (ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين ، قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) لأنه قول الكفار ، ولأن كثيرا من الناس أثبتوا حياة الذر فى صلب آدم عليه السلام حين استخرجهم وقال (ألست بربكم) وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتتان من غير حاجة إلى إثبات حياة فى القبر ، فالجواب لم يلزم من عدم الذكر فى هذه الآية أن لا تكون حاصلة ، وأيضا فلقائل أن يقول : إن الله تعالى ذكر حياة القبر فى هذه الآية . لأن قوله ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة وإلا لما صح أن يقول (ثم إليه ترجعون) لأن كلمة ثم تقتضى التراخى . والرجوع إلى الله تعالى حاصل عقب الحياة

الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليلا على حياة القبر كان قريبا .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الحسن رحمه الله قوله (كيف تكفرون بالله) يعنى به العامة ، وأما بعض الناس فقد أماتهم ثلاث مرات نحو ما حكى فى قوله (أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها) إلى قوله (فأماته الله مائة عام ثم بعثه) وكقوله (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم) وكقوله (فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم) وكقوله (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى) وكقوله) وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها) وكقوله فى قصة أيوب عليه السلام (وآتيناه أهله ومثلهم معهم) فان الله تعالى رد عليه أهله بعد ما أماتهم

﴿ المسألة الخامسة ﴾ تمسك المجسمة بقوله تعالى (ثم إليه ترجعون) على أنه تعالى فى مكان وهذا ضعيف ، والمراد أنهم إلى حكمة يرجعون لأنه تعالى يبعث من فى القبور ويجمعهم فى المحشر وذلك هو الرجوع إلى الله تعالى وإنما وصف بذلك لأنه رجوع إلى حيث لا يتولى الحكم غيره كقولهم رجع أمره إلى الأمير ، أى إلى حيث لا يحكم غيره

﴿ المسألة السادسة ﴾ هذه الآية دالة على أمور . الأول : أنها دالة على أنه لا يقدر على الاحياء والاماتة إلا الله تعالى فيبطل به قول أهل الطبائع من أن المؤثر فى الحياة والموت كذا وكذا من الأفلاك والكواكب والأركان والمزاجات كما حكى عن قوم فى قوله (إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) الثانى : أنها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلى الدال عليه ، لأنه تعالى بين أنه أحيا هذه الأشياء بعد موتها فى المرة الأولى فوجب أن يصح ذلك فى المرة الثانية ، الثالث : أنها تدل على التكليف والترغيب والترهيب . الرابع : أنها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه ، الخامس : أنها دالة على وجوب الزهد فى الدنيا لأنه قال (فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) فبين أنه لابد من الموت ثم بين أنه لا يترك على هذا الموت . بل لا بد من الرجوع إليه أما أنه لابد من الموت ، فقد بين سبحانه وتعالى انه بعد ما كان نطفة فإن الله احياه وصوره احسن صورة وجعله بشر سوياً وأكمل عقله وصيره بصيرا بأنواع المنافع والمضار وملكه الأموال والأولاد والدور والقصور ، ثم إنه تعالى يزيل كل ذلك عنه بأن يميته ويصيره بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى منه فى الدنيا خبر ولا أثر ويبقى مدة طويلة فى اللحود كما قال تعالى (ومن ورائهم برزخ) ينادى فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الأقربون ، بل ينساه الأهل والبنون . كما قال يحيى بن معاذ الرازى :

يمر أقاربى بحذاء قبرى   كأن أقاربى لم يعرفونى

وقال ايضاً : إلهى كأنى بنفسى وقد اضجعوها فى حفرتها ، وانصرف المشيعون عن تشييعها ، وبكى الغريب عليها لغربتها ، وناداها من شفير القبر ذو مودتها ، ورحمتها الأعادى عند جزعتها ،

هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ

ولم يخف على الناظرين عجز حيلتها ، فما رجائى إلا أن نقول : ما تقول ملائكتى انظروا إلى فريد قد نأى عنه الأقربون ، ووحيد قد جفاه المحبون ، أصبح منى قريبا وفى اللحد غريبا ، وكان لى فى الدنيا داعيا ومجيبا ، ولاحسانى إليه عند وصوله إلى هذا البيت راجياً ، فأحسن إلى هناك ياقديم الاحسان ، وحقق رجائى فيك ياواسع الغفران . وأما أنه لابد من الرجوع إلى الله فلأن سبحانه يأمر بأن ينفخ فى الصور (فصعق من فى السموات ومن فى الأرض ثم ينفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون) وقال (يخرجون من الأجداث سراعا كأنهم إلى نصب يوفضون) ثم يعرضون على الله كما قال (وعرضوا على ربك صفا) فيقومون خاشعين خاضعين كما قال (وخشعت الأصوات للرحمن) وقال بعضهم : إلهنا إذا قمنا من ثرى الأجداث مغبرة رؤوسنا ، ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ، ومن هول القيامة مطرقة رؤوسنا . وجائعة لطول القيامة بطوننا ، وبادية لأهل الموقف سوآتنا ، وموقرة من ثقل الأوزار ظهورنا ، وبقينا متحيرين فى أمورنا نادمين على ذنوبنا ، فلا تضعف المصائب باعراضك عنا ، ووسع رحمتك وغفرانك لنا ، ياعظيم الرحمة ياواسع المغفرة

قوله تعالى ﴿ هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسويهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم ﴾

إعلم أن هذا هو النعمة الثانية التى عمت المكلفين بأسرهم وما أحسن مارعى الله سبحانه وتعالى هذا الترتيب فإن الانتفاع بالأرض والسماء إنما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله أمر الحياة أولا ثم أتبعه بذكر السماء والأرض ، أما قوله (خلق) فقد مر تفسيره فى قوله (اعبدوا ربكم الذى خلقكم) وأما قوله (لكم) فهو يدل على أن المذكور بعد قوله خلق لأجل انتفاعنا فى الدين والدنيا ، أما فى الدنيا فليصلح ابداننا ولنتقوى به على الطاعات وأما فى الدين فللاستدلال بهذه الأشياء والاعتبار بها وجمع بقوله (ما فى الأرض جميعاً) جميع المنافع ، فمنها مايتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والأمور التى استنبطها العقلاء وبين تعالى أن كل ذلك إنما خلقها كى ينتفع بها كما قال (وسخر لكم مافى السموات وما فى الأرض) فكأنه سبحانه وتعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحيا كم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً أو يقال كيف تكفرون بقدرة الله على الاعادة وقد أحيا كم بعد موتكم ولأنه خلق لكم ما فى الأرض

جميعاً فكيف يعجز عن إعادتكم ثم إنه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع فى سور مختلفة كما قال (إنا صببنا الماء صبا) وقال فى أول سورة أتى أمر الله (والأنعام خلقها لكم) إلى آخره وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال أصحابنا : إنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلا لغرض لأنه لو كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فإن قيل : فعله تعالى معلل بغرض غير عائد إليه بل إلى غيره ، قلنا : عود ذلك الغرض إلى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض إليه أو ليس أولى ؟ فإن كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وإن كان الثانى لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثراً فيه . وثانيها : أن من فعل فعلا لغرض كان عاجزاً عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال . وثالثها : أنه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض إن كان قديما لزم قدم الفعل وإن كان محدثا كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال . ورابعها : أنه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة فى حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم أنه لا يؤمن ثم إنهم تكلموا فى اللام فى قوله تعالى (خلق لكم ما فى الأرض جميعاً) وفى قوله (إلا ليعبدون) فقالوا انه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشىء لأجل الغرض لا جرم أطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أهل الاباحة بقوله تعالى (خلق لكم ما فى الأرض جميعاً) على أنه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لأحد اختصاص بشىء أصلا وهو ضعيف لأنه تعالى قابل الكل بالكل ، فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ، والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء رحمهم الله استدلوا به على أن الأصل فى المنافع الاباحة وقد بيناه فى أصول الفقه

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قيل إنها تدل على حرمة أكل الطين لأنه تعالى خلق لنا ما فى الأرض دون نفس الأرض ، ولقائل أن يقول فى جملة الأرض ما يطلق عليه أنه فى الأرض فيكون جمعاً للموضعين ، ولا شك أن المعادن داخلة فى ذلك وكذلك عروق الأرض وما يجرى مجرى بعض لها ولأن تخصيص الشىء بالذكر لا يدل على نفى الحكم عما عداه

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله (خلق لكم ما فى الأرض جميعاً) يقتضى أنه لا تصح الحاجة على الله تعالى وإلا لكان قد فعل هذه الأشياء لنفسه أيضاً لا لغيره ، وأما قوله تعالى ﴿ ثم استوى إلى السماء ﴾ فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الاستواء فى كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الأجسام ، فالله تعالى يجب أن يكون منزها عن ذلك ولأن فى الآية ما يدل على فساده لأن قوله (ثم استوى) يقتضى التراخى ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو

بالمكان لكان ذلك العلو حاصلا أولا ولو كان حاصلا أولا لما كان متأخراً عن خلق مافى الأرض لكن قوله (ثم استوى) يقتضى التراخى ، ولما ثبت هذا وجب ، التأويل وتقريره أن الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود إذا قام واعتدل ثم قيل استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصداً مستوياً من غير أن يلتفت إلى شيء آخر ومنه استعير قوله (ثم استوى إلى السماء) أى خلق بعد الأرض السماء ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد شيئاً آخر بعد خلقه الأرض

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء) مفسر بقوله (قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين) بمعنى تقدير الأرض فى يومين وتقدير الأقوات فى يومين آخرين كما يقول القائل من الكوفة إلى المدينة عشرون يوما ، وإلى مكة ثلاثون يوما يريد أن جميع ذلك هو هذا القدر ثم استوى إلى السماء فى يومين آخرين ومجموع ذلك ستة أيام على ما قال (خلق السموات والأرض فى ستة أيام)

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال بعض الملحدة هذه الآية تدل على أن خلق الأرض قبل خلق السماء وكذا قوله (أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين) إلى قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء) وقال فى سورة النازعات (أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها والأرض بعد ذلك دحاها) وهذا يقتضى أن يكون خلق الأرض بعد السماء وذكر العلماء فى الجواب عنه وجوها . أحدها : يجوز أن يكون خلق الأرض قبل خلق السماء إلا أنه ما دحاها حتى خلق السماء لأن التدحية هى البسط ولقائل أن يقول هذا أمر مشكل من وجهين . الأول أن الأرض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية وإذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلقها أيضاً لا محالة متأخراً عن خلق السماء ، الثانى : أن قوله تعالى (خلق لكم ما فى الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء) يدل على أن خلق الأرض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق السماء. لكن خلق الأشياء فى الأرض لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضى تقدم كونها مدحوة قبل خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض . والجواب : أن قوله تعالى (والأرض بعد ذلك دحاها) يقتضى تقديم خلق السماء على الأرض ولا يقتضى أن تكون تسوية : السماء مقدمة على خلق الأرض ، وعلى هذا التقدير يزول التناقض ، ولقائل أن يقول : قوله تعالى (أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها) يقتضى أن يكون خلق السماء وتسويتها مقدم على تدحية الأرض ولكن تدحية الأرض ملازمة لخلق ذات الأرض فان ذات السماء وتسويتها متقدمة على ذات الأرض وحينئذ يعود السؤال ، وثالثها : وهو الجواب الصحيح أن قوله « ثم » ليس للترتيب ههنا وإنما هو على جهة تعديد النعم ، مثاله قول الرجل لغيره :

أليس قد أعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ، ولعل بعض ما أخره فى الذكر قد تقدم فكذا ههنا والله أعلم

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الضمير فى فسواهن ضمير مبهم ، وسبع سموات تفسير له كقوله ربه رجلا وفائدته أن المبهم إذا تبين كان أفخم وأعظم من أن يبين أولا لأنه إذا أبهم تشوفت النفوس إلى الاطلاع عليه وفى البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوف ، وقيل الضمير راجع إلى السماء ، والسماء فى معنى الجنس وقيل جمع سماءة ، والوجه العربى هو الأول ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن وإخلاؤه من العوج والفطور وإتمام خلقهن

﴿ المسألة الخامسة ﴾ إعلم أن القرآن ههنا قد دل على وجود سبع سموات ، وقال أصحاب الهيئة أقربها إلينا كرة القمر ، وفوقها كرة عطارد ، ثم كرة الزهرة ، ثم كرة الشمس . ثم كرة المريخ ، ثم كرة المشترى ، ثم كرة زحل ، قالوا ولا طريق إلى معرفة هذا الترتيب إلا من وجهين : الأول : الستر وذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز الساتر عن المستور بكونه الغالب كحمرة المريخ وصفرة عطارد ، وبياض الزهرة ، وزرقة المشترى ، وكدورة زحل كما أن القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة . وكوكب عطارد يكسف الزهرة ، والزهرة تكسف المريخ ، وهذا الترتيب على هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لانكسافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب أو فوقها لأنها لا تنكسف بشىء منها لاضمحلال سائر الكواكب عند طلوعها فعند هذا ذكروا طريقين أحدهما : ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة فى صحيفة الشمس ، وهذا ضعيف لأن منهم من زعم أن فى وجه الشمس شامة كما أنه حصل فى وجه القمر المحو ، الثانى : اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشترى وزحل ، وأما فى حق الشمس فانه قليل جداً فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ماقاله الأكثرون إلا أن أبا الريحان قال فى تلخيصه لفصول الفرغانى : إن اختلاف المنظر لا يحس إلا فى القمر فبطلت هذه الوجوه وبقى موضع الشمس مشكوكا . واعلم أن أصحاب الارصاد وأرباب الهيئة زعموا أن الافلاك تسعة ، فالسبعة هى هذه التى ذكرناها والفلك الثامن هو الذى حصلت هذه الكواكب الثابتة فيه ، وأما الفلك التاسع فهو الفلك الأعظم وهو يتحرك فى كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ، واحتجوا على إثبات الفلك الثامن بأنا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت أن الكواكب لا تتحرك إلا بحركة فلكها والافلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك حركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت ، وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه . أولها : لم لا يجوز أن يقال الكواكب تتحرك بأنفسها من غير أن تكون مركوزة فى جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد إلا بافساد المختار

ودونه خرط القتاد . وثانيها : سلمنا ذلك لكن لم لايجوز أن يقال إن هذه الكواكب مركوزة فى ممثلات السيارات والسيارات مركوزة فى حواملها ، وعند ذلك لايحتاج إلى إثبات الفلك الثامن . وثالثها : لم لايجوز أن يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لافوقها فإن قيل إنا نرى هذه السيارات تكسف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف لامحالة قلنا هذه السيارات إنما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فأما الثوابت القريبة من القطبين فلا ، فلم لايجوز أن يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركوزة فى الفلك الثامن الذى هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التى لايمكن انكسافها بالسيارات مركوزة فى كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لادافع له ، ثم نقول هب أنكم أثبتم هذه الافلاك التسعة فما الذى دلكم على نفى الفلك العاشر ، أقصى ما فى الباب أن الرصد مادل إلا على هذا القدر إلا أن عدم الدليل لايدل على عدم المدلول ، والذى يحقق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم : إنه ما تبين لى إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطو بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع ، لأن الذى يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال إن حركاتها متشابهة ومتى كان الأمر كذلك كانت مركوزة فى كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير يقينيتين . أما الأولى : فلأن حركاتها وإن كانت فى الحس واحدة ولكن لعلها لا تكون فى الحقيقة واحدة ، لأنا لو قدرنا أن واحداً منها يتمم الدورة فى ستة وثلاثين ألف سنة . والآخر يتمم الدورة فى مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فإذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذى هو حصة السنة الواحدة ثلاثة عشر جزءا من ألف ومائتى جزء من واحد ، وهذا القدر مما لايحس به بل العشر سنين والمائة والألف مما لا يحس به البتة ، وإذا كان ذلك محتملا سقط القطع البتة عن استواء حركات الثوابت . وأما الثانية : فلأن استواء حركات الثوابت فى مقادير حركاتها لايوجب كونها بأسرها مركوزة فى كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة فى كرات متباينة وإن كانت مشتركة فى مقادير حركاتها وهذا كما يقولون فى ممثلات أكثرا الكواكب فإنها فى حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذا ههنا . وأقول إن هذا الاحتمال الذى ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرما واحدا بل أجراما كثيرة إما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لاتفى بادرا كها أعمارنا وأرصادنا وإما متساوية على الاطلاق ولكن تساويها لايوجب وحدتها ، ومن أصحاب الهيئة من قطع باثبات أفلاك أخر غير هذه التسعة فإن من الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الأعظم واستدل عليه من وجوه ، الأول : أن الراصدين للميل الأعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده أقدم وجد مقدار الميل أعظم فإن بطليموس وجده « لح يا » (١) ثم وجد فى زمان المأمون « كح له » ثم وجد بعد

---

(١) يريد بعبارة (لح يا) أى عددها بالجمل يساوى ٥٤٩ وبعبارة (كح له) أن عددها بالجمل ٦٣ وهما زاويتا الميل . وذهب المحدثون من الجغرافيين إلى أنه ٥ر٢٧ .

المأمون قد تناقص بدقيقة وذلك يقتضى أن من شأن المنطقتين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبى كرة الكل وتكون كرة الثوابت يدور قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضا وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج ، وأن ينفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب عند ما يرتفع قطب فلك الثوابت إلى الجنوب ، وتارة إلى الشمال . كما هو الآن . الثانى : أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطراباً شديداً فى مقدار سير الشمس على ما هو مشروح فى كتب النجوم حتى أن بطليموس حكى عن أبرخيس أنه كان شاكا فى أن هذه العودة تكون فى أزمنة متساوية أو مختلفة وأنه يقول فى بعض أقاويله : إنها مختلفة ، وفى بعضها : إنها متساوية ثم ان الناس ذكروا فى سبب اختلافه قولين . أحدهما : قول من يجعل أوج الشمس متحركا فإنه زعم أن الاختلاف الذى يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال لاختلاف بعدها عن الأوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله . الثانى : قول أهل الهند والصين وبابل وأكثر قدماء الروم ومصر والشام : إن السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبه وانحطاطه ، وحكى عن أبرخيس أنه كان يعتقد هذا الرأى وذكرباريا. الاسكندرانى أن أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك وأن نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتأخر ثمان درجات وقالوا إن ابتداء الحركة من « كب » درجة من الحوت إلى أول الحمل واعلم أن هذا الخبط مما ينبهك على أنه لا سبيل للعقول البشرية إلى إدراك هذه الأشياء وأنه لايحيط بها إلا علم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلائل السمعية ، فإن قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفى العدد الزائد؟ قلنا الحق أن تخصيص العدد بالذكر لايدل على نفى الزائد

﴿ المسألة السادسة ﴾ قوله تعالى (وهو بكل شىء عليم) يدل على أنه سبحانه وتعالى لا يمكن أن يكون خالقا للأرض وما فيها وللسموات وما فيها من العجائب والغرائب إلا إذا كان عالما بها محيطا بجزئياتها وكلياتها ، وذلك يدل على أمور . أحدها : فساد قول الفلاسفة الذين قالوا إنه لا يعلم الجزائيات وصحة قول المتكلمين ، وذلك لأن المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بأن قالوا : إن الله تعالى فاعل لهذه الأجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فإن لابد وأن يكون عالما بما فعله وهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى فى هذا الموضع لأنه ذكر خلق السموات والأرض ثم فرع على ذلك كونه عالما ، فثبت بهذا أن قول المتكلمين فى هذا المذهب وفى هذا الاستدلال مطابق للقرآن . وثانيها : فساد قول المعتزلة وذلك لأنه سبحانه وتعالى بين أن الخالق للشىء على سبيل التقدير والتحديد لابد وأن يكون عالما به وبتفاصيله لأن خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لابد وأن يكون بارادة وإلا فقد حصل الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت أن خالق

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّى أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

الشيء لا بدوأن يكون عالما به على سبيل التفصيل . فلو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها فى العدد والكمية والكيفية فلما لم يحصل هذا العلم علمنا أنه غير موجد نفسه . وثالثها : قالت المعتزلة : إذا جمعت بين هذه الآية وبين قوله (وفوق كل ذى علم عليم) ظهر أنه تعالى عالم بذاته ، والجواب : قوله تعالى (وفوق كل ذى علم عليم) عام وقوله (أنزله بعلمه) خاص والخاص مقدم على العام . والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم مالا تعلمون ﴾

اعلم أن هذه الآية دالة على كيفية خلقة آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه فيكون ذلك إنعاما عاما على جميع بنى آدم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التى أوردها فى هذا الموضع ثم فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى إذ قولان . أحدهما : أنه صلة زائدة إلا أن العرب يعتادون التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب . الثانى : وهو الحق أنه ليس فى القرآن ما لا معنى له وهو نصب باضمار اذكر ، والمعنى اذكر لهم قال ربك للملائكة فأضمر هذا لأمرين . أحدهما : أن المعنى معروف . والثانى : أن الله تعالى قد كشف ذلك فى كثير من المواضع كقوله (واذكر أخا عاد إذ أنذر قومه بالأحقاف) وقال (واذكر عبدنا داود ، واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم اثنين) والقرآن كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد أن تكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك ههنا اكتفاء بذلك المصرح . قال صاحب الكشاف : ويجوز أن ينتصب «إذ» بقالوا

﴿ المسألة الثانية ﴾ الملك أصله من الرسالة ، يقال ألكنى إليه أى أرسلنى إليه والمألكة والألوكة الرسالة وأصله الهمزة من «ملأكة» حذفت الهمزة وألقيت حركتها على ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعمالها ، قال صاحب الكشاف : الملائك جمع ملأك على الأصل كالشمائل فى جمع شمأل وإلحاق التاء لتأنيث الجمع

﴿المسألة الثالثة﴾ من الناس من قال : الكلام فى الملائكة ينبغى أن يكون مقدما على الكلام فى الأنبياء لوجهين . الأول : أن الله تعالى قدم ذكر الإيمان بالملائكة على ذكر الإيمان بالرسل فى قوله (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) ولقد قال عليه السلام « ابدؤا بما بدأ الله به » الثانى : أن الملك واسطة بين الله وبين الرسول فى تبليغ الوحى والشريعة فكان مقدما على الرسول ، ومن الناس من قال : الكلام فى النبوات مقدم على الكلام فى الملائكة لأنه لا طريق لنا إلى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع ، فكان الكلام فى النبوات أصلا للكلام فى الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام فى النبوات ، والأولى أن يقال الملك قبل النبى بالشرف والعلية وبعده فى عقولنا وأذهاننا بحسب وصولنا إليها بأفكارنا . واعلم أنه لا خلاف بين العقلاء فى أن شرف الرتبة للعالم العلوى هو وجود الملائكة فيه كما أن شرف الرتبة للعالم السفلى هو وجود الانسان فيه إلا أن الناس اختلفوا فى ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب أن يقال : الملائكة لا بد وأن تكون ذوات قائمة بأنفسها ثم إن تلك الذوات إما أن تكون متحيزة أو لا تكون ، أما الأول : وهو أن تكون الملائكة ذوات متحيزة فهنا أقوال . أحدها : أنها أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات ، وهذا قول أكثر المسلمين . وثانيا : قول طوائف من عبدة الأوثان وهو أن الملائكة هى الحقيقة فى هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فانها بزعمهم أحياء ناطقة ، وأن المسعدات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها ملائكة العذاب ، وثالثها : قول معظم المجوس والثنوية وهو أن هذا العالم مركب من أصلين أزليين وهما النور والظلمة ، وهما فى الحقيقة جوهران شفافان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير ، فجوهر النور فاضل خير نقى طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر ، وينفع ولا يمنع ، ويحيى ولا يبلى وجوهر الظلمة على ضد ذلك . ثم إن جوهر النور لم يزل يولد الأولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضىء . وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه أقوال من جعل الملائكة أشياء متحيزة جسمانية . القول الثانى : أن الملائكة ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا بأجسام فههنا قولان . أحدهما ؛ قول طوائف من النصارى وهو أن الملائكة فى الحقيقة هى الأنفس الناطقة المفارقة لأبدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة إن كانت صافية خالصة فهى الملائكة ، وإن كانت خبيثة كدرة فهى الشياطين . وثانيهما : قول الفلاسفة : وهو أنها جواهر قائمة بأنفسها وليست بمتحيزة البتة ، وأنها بالماهية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية وأنها أكمل قوة منها وأكثر علما منها ، وأنها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة إلى الأضواء ، ثم إن هذه الجواهر على قسمين ، منها ما هى بالنسبة إلى أجرام الأفلاك والكواكب

كنفوسنا الناطقة بالنسبة إلى ابداننا ، ومنها ماهى لا على شيء من تدبير الأفلاك بل هى مستغرقة فى معرفة الله ومحبته ومشتغلة بطاعته ، وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم إلى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة أولئك المدبرين إلى نفوسنا الناطقة . فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على إثباتهما ، ومنهم من أثبت أنواعا أخر من الملائكة وهى الملائكة الأرضية المدبرة لأحوال هذا العالم السفلى ، ثم إن المدبرات لهذا العالم إن كانت خيرة فهم الملائكة وإن كانت شريرة فهم الشياطين ، فهذا تفصيل مذاهب الناس فى الملائكة واختلاف أهل العلم فى أنه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل أولا سبيل إلى إثباتها إلا بالسمع ؟ أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن فى العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ، ولنا معهم فى تلك الدلائل أبحاث دقيقة عميقة ، ومن الناس من ذكر فى ذلك وجوها عقلية اقناعية ولنشر إليها . أحدها : أن المراد من الملك الحى الناطق الذى لا يكون ميتا ، فنقول القسمة العقلية تقتضى وجود أقسام ثلاثة فإن الحى إما أن يكون ناطقا وميتا معاً وهو الانسان ، أو يكون ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهائم ، أو يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ، ولاشك أن أخس المراتب هو الميت غير الناطق ، وأوسطها الناطق الميت ، وأشرفها الناطق الذى ليس بميت ، فإذا اقتضت الحكمة الالهية إيجاد أخس المراتب وأوسطها ، فلأن تقتضى إيجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى ، وثانيا : أن الفطرة تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلى وتشهد بأن الحياة والعقل والنطق أشرف من أضدادها ومقابلتها فيبعد فى العقل أن تحصل الحياة والعقل والنطق فى هذا العالم الكدر الظلمانى ، ولا تحصل البتة فى ذلك العالم الذى هو عالم الضوء والنور والشرف . وثالثها : أن أصحاب المجاهدات أثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة ، وأصحاب الحاجات والضرورات أثبتوها من جهة أخرى وهى مايشاهد من عجائب آثارها فى الهداية إلى المعالجات النادرة الغريبة . وتركيب المعجونات واستخراج صنعة الترياقات ، ومما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة ، فهذه وجوه إقناعية بالنسبة إلى من سمعها ولم يمارسها ، وقطعية بالنسبة إلى من جربها وشاهدها واطلع على أسرارها ، وأما الدلائل النقلية فلا نزاع البتة بين الأنبياء عليهم السلام فى إثبات الملائكة ، بل ذلك كالأمر المجمع عليه بينهم والله أعلم

﴿ المسألة الرابعة ﴾ فى شرح كثرتهم : قال عليه الصلاة والسلام « أطت السماء وحق لها أن تئط مافيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع » وروى أن بنى آدم عشر الجن ، والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر ، وهؤلاء كلهم عشر الطيور ، وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر ، وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الأرض الموكلين بها ، وكل هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا ، وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثالثة ، وعلى هذا الترتيب إلى ملائكة السماء السابعة ثم الكل فى مقابلة ملائكة الكرسى نزر قليل ، ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات

العرش التى عددها ستمائة ألف ، طول كل سرادق وعرضه وسمكه إذا قوبلت به السموات والأرضون وما فيها وما بينها فانها كلها تكون شيئا يسيراً وقدرا صغيراً ، وما من مقدار موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع أو قائم ، لهم زجل بالتسبيح والتقديس ، ثم كل هؤلاء فى مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة فى البحر ولا يعلم عددهم إلا الله . ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم أشياع إسرافيل عليه السلام . والملائكة الذين هم جنود جبريل عليه السلام . وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادته سبحانه وتعالى . رطاب الألسن بذكره وتعظيمه يتسابقون فى ذلك مذ خلقهم ، لا يستكبرون عن عبادته آناء الليل والنهار ولا يسأمون ، لا يحصى أجناسهم ولا مدة أعمارهم ولا كيفية عبادتهم إلى الله تعالى ، وهذا تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ماقال (وما يعلم جنود ربك إلا هو) . وأقول رأيت فى بعض كتب التذكير أنه عليه الصلاة والسلام حين عرج به رأى ملائكة فى موضع بمنزلة سوق بعضهم يمشى تجاه بعض فسأل رسول الله ﷺ أيهم إلى أين يذهبون . فقال جبريل عليه السلام . لا أدرى إلا أنى أراهم مذ خلقت ولا أرى واحداً منهم قد رأيته قبل ذلك ثم سألوا واحداً منهم وقيل له مذ كم خلقت ؟ فقال لا أدرى غير أن الله تعالى يخلق كوكبا فى كل أربعمائة ألف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقنى أربعمائة ألف مرة ، فسبحانه من إله ما أعظم قدرته وما أجل كماله . واعلم أن الله سبحانه وتعالى ذكر فى القرآن أصنافهم وأوصافهم . أما الأصناف فأحدها: حملة العرش وهو قوله (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، وثانيها : الحافون حول العرش على ما قال سبحانه (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) وثالثها : أكابر الملائكة فمنهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهما لقوله تعالى (من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين) ثم إنه سبحانه وتعالى وصف جبريل عليه السلام بأمور . الأول : أنه صاحب الوحى إلى الأنبياء قال تعالى (نزل به الروح الأمين على قلبك) الثانى : أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة فى القرآن (قل من كان عدوا لجبريل) ولأن جبريل صاحب الوحى والعلم ، وميكائيل صاحب الأرزاق والأغذية ، والعلم الذى هو الغذاء الروحانى أشرف من الغذاء الجسمانى فوجب أن يكون جبريل عليه السلام اشرف من ميكائيل الثالث : أنه تعالى جعله ثانى نفسه (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) . الرابع : سماه روح القدس قال فى حق عيسى عليه السلام (إذ أيدتك بروح القدس) الخامس : ينصر أولياء الله ويقهر أعداءه مع ألف من الملائكة مسومين ، السادس : أنه تعالى مدحه بصفات ست فى قوله (إنه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين) فرسالته أنه رسول الله ﷺ إلى جميع الأنبياء ، فجميع الأنبياء والرسل أمته وكرمه على ربه أنه جعله واسطة بينه وبين أشرف عباده وهم الأنبياء ، وقوته أنه رفع مدائن قوم لوط إلى السماء وقلبها ، ومكانته عند الله أنه

جعله ثانى نفسه فى قوله تعالى (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وكونه مطاعا أنه إمام الملائكة ومقتداهم ، وأما كونه أمينا فهو قوله (نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين) ومن جملة أكابر الملائكة إسرافيل وعزرائيل صلوات الله عليهما وقد ثبت وجودهما بالأخبار وثبت بالخبر أن عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى (قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم) وأما قوله (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا) فذلك يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الأرواح ويجوز أن يكون ملك الموت رئيس جماعة وكلوا على قبض الأرواح قال تعالى (ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم) . وأما إسرافيل عليه السلام فقد دلت الأخبار على أنه صاحب الصور على ما قال تعالى ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون) . ورابعها : ملائكة الجنة قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) . وخامسها : ملائكة النار قال تعالى (عليها تسعة عشر) وقوله تعالى (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) ورئيسهم مالك ، وهو قوله تعالى (ونادوا يامالك ليقض علينا ربك) وأسماء جملتهم الزبانية قال تعالى (فليدع ناديه سندع الزبانية) وسادسها : الموكلون ببنى آدم لقوله تعالى (عن اليمين وعن الشمال قعيد ، ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وقوله تعالى (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) وقوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة) . وسابعها : كتبة الأعمال وهو قوله تعالى (وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون) . وثامنها : الموكلون بأحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله تعالى (والصافات صفا) وبقوله (والذاريات ذرواً) إلى قوله (فالمقسمات أمرا) وبقوله (والنازعات غرقا) . وعن ابن عباس قال : إن لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الأشجار ، فاذا أصاب أحدكم حرجة بأرض فلاة فليناد : أعينوا عباد الله يرحمكم الله . وأما أوصاف الملائكة فمن وجوه . أحدها : أن الملائكة رسل الله ، قال تعالى (جاعل الملائكة رسلا) أما قوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا) فهذا يدل على أن بعض الملائكة هم الرسل فقط ، وجوابه أن من للتبيين لا للتبعيض . وثانيها : قربهم من الله تعالى ، وذلك يمتنع أن يكون بالمكان والجهة فلم يبق إلا أن يكون ذلك القرب هو القرب بالشرف وهو المراد من قوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) وقوله (بل عباد مكرمون) وقوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون وثالثها : وصف طاعاتهم وذلك من وجوه . الأول : قوله تعالى حكاية عنهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقال فى موضع آخر (وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون) والله تعالى ما كذبهم فى ذلك فثبت بها مواظبتهم على العبادة . الثانى : مبادرتهم إلى امتثال أمر الله تعظيما له وهو قوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) . الثالث : أنهم لا يفعلون شيئا إلا بوحيه وأمره وهو قوله

(لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) . ورابعها : وصف قدرتهم وذلك من وجوه . الأول : أن حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسى ثم إن الكرسى الذى هو أصغر من العرش أعظم من جملة السموات السبع لقوله (وسع كرسيه السموات والأرض) فانظر إلى نهاية قدرتهم وقوتهم . الثانى : أن علو العرش شىء لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله (تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) ثم إنهم لشدة قدرتهم ينزلون منه فى لحظة واحدة . الثالث : قوله تعالى (ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون) فصاحب الصور يبلغ فى القوة إلى حيث أن بنفخة واحدة منه يصعق من فى السموات والأرض ، وبالنفخة الثانية منه يعودون أحياء . فاعرف منه عظم هذه القوة . والرابع : أن جبريل عليه السلام بلغ فى قوته إلى أن قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة ، وخامسها : وصف خوفهم ويدل عليه وجوه . الأول : أنهم مع كثرة عباداتهم وعدم إقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كأن عباداتهم معاصى قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقال (وهم من خشيته مشفقون) . الثانى : قوله تعالى (حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير) روى فى التفسير أن الله تعالى إذا تكلم بالوحى سمعه أهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان ففزعوا فاذا انقضى الوحى قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير ، الثالث . روى البيهقى فى شعب الإيمان عن ابن عباس قال بينما رسول الله ﷺ بناحية ومعه جبريل إذ انشق أفق السماء فأقبل جبريل يتضاءل ويدخل بعضه فى بعض ويدنوا من الأرض فاذا ملك قد مثل بين يدى رسول الله ﷺ فقال يا محمد إن ربك يقرئك السلام ويخيرك بين أن تكون نبيا ملكا وبين أن تكون نبيا عبداً ، قال عليه السلام : فأشار إلى جبريل بيده أن تواضع فعرفت أنه لى ناصح فقلت عبداً نبياً فعرج ذلك الملك إلى السماء فقلت يا جبريل قد كنت أردت أن أسألك عن هذا فرأيت من حالك ما شغلنى عن المسألة فمن هذا يا جبريل فقال هذا إسرافيل خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه إلا احترق وبين يديه اللوح المحفوظ فاذا أذن الله له فى شىء من السماء أو من الأرض ارتفع ذلك اللوح بقرب جبينه فينظر فيه فان كان من عملى أمرنى به وإن كان من عمل ميكائيل أمره به وإن كان من عمل ملك الموت أمره به قلت يا جبريل على أى شىء أنت قال على الرياح والجنود قلت على أى شىء ميكائيل قال على النبات . قلت على أى شىء ملك الموت قال على قبض الأنفس وما ظننت أنه هبط إلا لقيام الساعة وما ذاك الذى رأيت منى إلا خوفا من قيام الساعة . واعلم أنه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام فى وصف الملائكة أعلى وأجل من كلام أمير المؤمنين على عليه السلام ، قال فى بعض خطبه : ثم فتق ما بين السموات العلى فملأهن أطواراً من ملائكة فمنهم سجود لا يركعون

وركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الأبدان ولا غفلة النسيان ومنهم أمناء على وحيه وألسنة إلى رسله ومختلفون بقضائه وأمره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لأبواب جنانه ومنهم الثابتة فى الأرضين السفلى أقدامهم والمارقة من السماء العليا أعناقهم والخارجة من الأقطار أركانهم والمناسبة لقوائم العرش أكتافهم ناكسة دونه أبصارهم متلفعون بأجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة وأستار القدرة لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالأماكن ولا يشيرون إليه بالنظائر .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اختلفوا فى أن المراد من قوله (وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة) كل الملائكة أو بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس أنه سبحانه وتعالى إنما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع إبليس لأن الله تعالى لما أسكن الجن الأرض فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضاً بعث الله إبليس فى جند من الملائكة فقتلهم إبليس بعسكره حتى أخرجوهم من الأرض وألحقوهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم (إنى جاعل فى الأرض خليفة) وقال الأكثرون من الصحابة والتابعين أنه تعالى قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لأن لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الأصل

﴿ المسألة السادسة ﴾ جاعل من جعل الذى له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر وهما قوله (فى الأرض خليفة) فكانا مفعولين ومعناه مصير فى الأرض خليفة

﴿ المسألة السابعة ﴾ الظاهر أن الأرض التى فى الآية جميع الأرض من المشرق إلى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبى ﷺ أنه قال : دحيت الأرض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهم أول من طاف به وهو فى الأرض التى قال الله تعالى (إنى جاعل فى الأرض خليفة) والأول أقرب إلى الظاهر

﴿ المسألة الثامنة ﴾ الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال الله تعالى (ثم جعلناكم خلائف فى الأرض . واذكروا إذ جعلكم خلفاء) فأما أن المراد بالخليفة من ؟ ففيه قولان . أحدهما : أنه آدم عليه السلام . وقوله (أتجعل فيها من يفسد فيها) المراد ذريته لا هو ، والثانى : أنه ولد آدم ، أما الذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا فى أنه تعالى لم سماه خليفة وذكروا فيه وجهين ، الأول : بأنه تعالى لما نفى الجن من الأرض وأسكن آدم الأرض كان آدم عليه السلام خليفة لأولئك الجن الذين تقدموه . يروى ذلك عن ابن عباس . الثانى : إنما سماه الله خليفة لانه يخلف الله فى الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المروى عن ابن مسعود وابن عباس والسدى وهذا الرأى متأكد بقوله (إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق) أما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا إنما سماهم خليفة لأنهم يخلف بعضهم بعضا وهو

قول الحسن ويؤكده قوله (وهو الذى جعلكم خلائف الأرض) والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والأنثى وقرىء خليقة بالقاف . فان قيل ما الفائدة فى أن قال الله تعالى للملائكة (إنى جاعل فى الأرض خليفة) مع أنه منزه عن الحاجة إلى المشورة والجواب من وجهين . الأول : أنه تعالى علم أنهم إذا اطلعوا على ذلك السر أوردوا عليه ذلك السؤال فكانت المصلحة تقتضى إحاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكى يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب . الوجه الثانى : أنه تعالى علم عباده المشاورة . وأما قوله تعالى (قالوا أتجعل فيها) إلى آخر الآية ، ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الجمهور الأعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف فى ذلك ولنا وجوه . الأول : قوله تعالى (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) إلا أن هذه الآية مختصة بملائكة النار فاذا أردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) فقوله ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع فعل المأمورات وترك المنهيات لان المنهى عن الشيء مأمور بتركه . فان قيل ما الدليل على أن قوله ويفعلون ما يؤمرون يفيد العموم قلنا لانه لا شيء من المأمورات إلا ويصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل على ما بيناه فى أصول الفقه . والثانى : قوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) فهذا صريح فى براءتهم عن المعاصى وكونهم متوقفين فى كل الأمور إلا بمقتضى الأمر والوحى . والثالث : أنه تعالى حكى عنهم أنهم طعنوا فى البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن الرابع : أنه تعالى حكى عنهم أنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجوه . الأول : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وهذا يقتضى صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه ، أحدها : أن قولهم : أتجعل فيها . هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من أعظم الذنوب . وثانيها : أنهم طعنوا فى بنى آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبائر الذنوب . وثالثها : أنهم بعد أن طعنوا فى بنى آدم مدحوا أنفسهم بقولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وأنهم قالوا (وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون) وهذا للحصر فكأنهم نفوا كون غيرهم كذلك وهذا يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه السلام . ثلاث مهلكات ، وذكر فيها أعجاب المرء بنفسه . وقال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) . ورابعها : أن قولهم لا علم لنا إلا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلولا تقدم الذنب وإلا لما اشتغلوا بالعذر . وخامسها أن قوله (أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) يدل على أنهم كانوا كاذبين فيما قالوه أولا . وسادسها : أن قوله (ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) يدل على

أن الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وأنهم كانوا شاكين فى كون الله تعالى عالما بكل المعلومات ، وسابعها : أن علمهم يفسدون ويسفكون الدماء ، إما أن يكون قد حصل بالوحى إليهم فى ذلك أو قالوه استنباطا والأول بعيد لأنه إذا أوحى الله تعالى ذلك إليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فائدة فثبت أنهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح فى الغير على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقال (إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً) وثامنها : روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : إن الله سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا جند إبليس فى محاربة الجن (إنى جاعل فى الأرض خليفة) فقالت الملائكة مجيبين له سبحانه (أتجعل فيها من يفسد فيها) ثم علموا غضب الله عليهم (فقالوا سبحانك لا علم لنا) وروى عن الجن وقتادة أن الله تعالى لما أخذ فى خلق آدم همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء أن يخلق فلن يخلق خلقا إلا كنا أعظم منه وأكرم عليه فلما خلق آدم عليه السلام وفضله عليهم (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) فى أنى لا أخلق خلقا إلا وأنتم أفضل منه ففزع القوم عند ذلك إلى التوبة و (قالوا سبحانك لا علم لنا) وفى بعض الروايات أنهم لما قالوا أتجعل فيها ، أرسل الله عليهم ناراً فأحرقتهم . الشبهة الثانية : تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا أنهما كانا ملكين من الملائكة وأنهما لما نظرا إلى ما يصنع أهل الأرض من المعاصى أنكرا ذلك وأكبراه ودعوا على أهل الأرض فأوحى الله تعالى إليهما إنى لو ابتليتكما بما ابتليت به بنى آدم من الشهوات لعصيتمانى فقالا يارب لو ابتليتنا لم نفعل فجربنا فأهبطهما إلى الأرض وابتلاهما الله بشهوات بنى آدم فمكثا فى الأرض وأمر الله الكوكب المسمى بالزهرة والملك الموكل به فهبطا إلى الأرض فجعلت الزهرة فى صورة امرأة والملك فى صورة رجل ثم إن الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهما إلى نفسها ونصب الملك نفسه فى منزلها فى مثال صنم فأقبلا إلى منزلها ودعواها إلى الفاحشة فأبت عليهما إلا أن يشربا خمراً فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهما فشربا ثم دعواها إلى ذلك فقالت بقيت خصلة لست أمكنكما من نفسى حتى تفعلاها قالا وما هى ؟ قالت تسجدان لهذا الصنم ، فقالا لا نشرك بالله ، ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر فسجدا للصنم فارتفعت الزهرة وملكها إلى موضعهما من السماء فعرفا حينئذ أنه إنما أصابهما ذلك بسبب تعيير بنى آدم وفى رواية أخرى أن الزهرة كانت فاجرة من أهل الأرض وإنما واقعاها بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجداً للصنم وعلماها الاسم الأعظم الذى كانا به يعرجان إلى السماء فتكلمت المرأة بذلك الاسم وعرجت إلى السماء فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم إن الله تعالى عرف هاروت وماروت قبيح ما فيه وقعا ثم خيرهما بين عذاب الآخرة آجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما ببابل منكوسين فى بئر إلى

يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعوان إليه ولا يراهما أحد إلا من ذهب إلى ذلك الموضع لتعلم السحر خاصة وتعلقوا فى ذلك بقوله تعالى (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان) الشبهة الثالثة : أن إبليس كان من الملائكة المقربين ثم أنه عصى الله تعالى وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة . الشبهة الرابعة : قوله تعالى (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) قالوا فدل هذا على أن الملائكة يعذبون لأن أصحاب النار لايكونون إلا ممن يعذب فيها كما قال (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) والجواب عن الشبهة الأولى أن نقول : أما الوجه الأول وهو قولهم أنهم اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب فنقول إنه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شيء كان غافلا عنه ، فان من اعتقد ذلك فى الله فهو كافر ، ولا الانكار على الله تعالى فى فعل فعله ، بل المقصود من ذلك السؤال أمور .

أحدها : أن الانسان إذا كان قاطعاً بحكمة غيره ثم رأى أن ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له أتفعل هذا ! كأنه يتعجب من كمال حكمته وعلمه . ويقول إعطاء هذه النعم لمن يفسد من الأمور التى لاتهتدى العقول فيها إلى وجه الحكمة فاذا كنت تفعلها وأعلم أنك لا تفعلها إلا لوجه دقيق وسر غامض أنت مطلع عليه فما أعظم حكمتك وأجل علمك فالحاصل أن قوله (أتجعل فيها من يفسد فيها) كأنه تعجب من كمال علم الله تعالى وأحاطة حكمته بما خفى على كل العقلاء . وثانيها : أن إيراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكأنهم قالوا إلهنا أنت الحكيم الذى لا يفعل السفه البتة ونحن نرى فى العرف أن تمكين السفيه من السفه سفه فاذا خلقت قوما يفسدون ويقتلون وأنت مع علمك أن حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وأنت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الأمرين فكأن الملائكة أوردوا هذا السؤال طلبا للجواب ، وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل على أن الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب أهل العدل قالوا والذى يؤكد هذا الجواب وجهان : أحدهما : أنهم أضافوا الفساد وسفك الدماء إلى المخلوقين لا إلى الخالق . والثانى : أنهم قالوا (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) لأن التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الأجسام والتقديس تنزيه أفعاله عن صفة الذم ونعت السفه ، وثالثها : أن الشرور وإن كانت حاصلة فى تركيب هذا العالم السفلى إلا أنها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور ، فأجابهم الله تعالى بقوله (إنى أعلم ما لا تعلمون) يعنى أن الخيرات الحاصلة من أجل تراكيب العالم السفلى أكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضى إيجاد ما هذا شأنه لا تركه وهذا جواب الحكماء . ورابعها : أن سؤالهم كان على وجه المبالغة فى إعظام الله تعالى فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره أن يكون له عبد يعصيه . وخامسها : أن قول الملائكة (أتجعل فيها من يفسد فيها) مسألة منهم

أن يجعل الأرض أو بعضها لهم إن كان ذلك صلاحا فكأنهم قالوا يا إلهنا اجعل الأرض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام (أتهلكنا بما فعل السفهاء منا) والمعنى لا تهلكنا فقال تعالى (إنى أعلم مالا تعلمون) من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم فى الأرض فبين بذلك أنه اختار لهم السماء خاصة ولهؤلاء الأرض خاصة لعلمه بصلاح ذلك فى أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له . وسادسها : أنهم طلبوا الحكمة التى لأجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل ، وسابعها : قال القفال يحتمل أن الله تعالى لما أخبرهم أنه يجعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها ، أى ستفعل ذلك فهو إيجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير :

ألستم خير من ركب المطايا   وأندى العالمين بطون راح

أى أنتم كذلك . ولو كان استفهاما لم يكن مدحا ، ثم قالت الملائكة إنك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لما أنا نعلم أنك لا تفعل إلا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم (إنى أعلم ما لا تعلمون) كأنه قال والله أعلم نعم ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحا فى حكمتى فانى أعلم ما لا تعلمون فأنتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وأنا أعلم ظاهرهم وباطنهم فأعلم من بواطنهم أسراراً خفية وحكما بالغة تقتضى خلقهم وإيجادهم . أما الوجه الثانى وهو أنهم ذكروا بنى آدم بما لا ينبغى وهو الغيبة ، فالجواب أن محل الاشكال فى خلق بنى آدم إقدامهم على الفسادوالقتل ، ومن أراد إيراد السؤال وجب أن يتعرض لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بنى آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لان ذلك ليس محل الاشكال . أما الوجه الثالث : وهو أنهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب العجب وتزكية النفس . فالجواب : أن مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا لقوله (وأما بنعمة ربك فحدث) وأيضا فيحتمل أن يكون قولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) ليس المراد مدح النفس ، بل المراد بيان أن هذا السؤال ما أوردناه لنقدح به فى حكمتك يارب فانا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكأن الغرض من ذلك بيان أنهم ما أوردوا السؤال للطعن فى الحكمة والالهية . بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل ، أما الوجه الرابع ؛ وهو أن قولهم (لاعلم لنا إلا ماعلمتنا) يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب ، قلنا نحن نسلم أن الأولى للملائكة أن لا يوردوا ذلك السؤال ، فلما تركوا هذا الأولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الأولى فان قيل أليس أنه تعالى قال (لا يسبقونه بالقول) فهذا السؤال وجب أن يكون باذن الله تعالى ، وإذا كانوا مأذونين فى هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه ؟ قلنا العام قد يتطرق إليه التخصيص . أما الوجه الخامس وهو أن إخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء ، إما أن يكون حصل عن الوحى أو قالوه استنباطاً وظنا ، قلنا اختلف العلماء فيه ، فمنهم من قال : إنهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين . الأول : وهو مروى عن ابن عباس والكلبى أنهم قاسوه

على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام فى الأرض . الثانى : أنهم عرفوا خلقته وعرفوا أنه مركب من هذه الأخلاط الأربعة فلا بد وأن تتركب فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد عن الشهوة وسفك الدماء عن الغضب . ومنهم من قال إنهم قالوا ذلك على اليقين وهو مروى عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها . أحدها : أنه تعالى لما قال للملائكة (إنى جاعل فى الأرض خليفة) قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة ؟ قال يكون له ذرية يفسدون فى الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا ، فعند ذلك قالوا : ربنا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، وثانيها : أنه تعالى كان قد أعلم الملائكة أنه إذا كان فى الأرض خلق عظيم أفسدوا فيها وسفكوا الدماء . وثالثها : قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديداً فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار ؟ قال لمن عصانى من خلقى ولم يكن لله يومئذ خلق إلا الملائكة ولم يكن فى الأرض خلق البتة فلما قال (إنى جاعل فى الأرض خليفة) عرفوا أن المعصية تظهر منهم . ورابعها : لما كتب القلم فى اللوح ماهو كائن إلى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك . وخامسها : إذا كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله تعالى فى الحكم والقضاء ، والاحتجاج إلى الحاكم والقاضى إنما يكون عند التنازع والتظالم كان الاخبار عن وجود الخليفة اخباراً عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام قال أهل التحقيق والقول بأنه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لأنه قدح فى الغير بما لا يأمن أن يكون كاذباً فيه ، وذلك ينافى العصمة والطهارة . أما الوجه السادس . هو الاخبار التى ذكروها فهى من باب أخبار الآحاد فلا تعارض الدلائل التى ذكرناها

أما الشبهة الثانية وهى قصة هاروت وماروت ، فالجواب عنها أن القصة التى ذكروها باطلة من وجوه أحدها : أنهم ذكروا فى القصة أن الله تعالى قال لهما لو ابتليتكما بما ابتليت به بنى آدم لعصيتمانى فقالا لو فعلت ذلك بنا يارب لما عصيناك ، وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل له وذلك من صريح الكفر ، والحشوية سلموا أنهما كانا قبل الهبوط إلى الارض معصومين ، وثانيها : فى القصة أنهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الأولى أن يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره وبالغ فى إيذاء أنبيائه . وثالثها : فى القصة أنهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان إليه وهما معاقبان على المعصية . ورابعها أن المرأة الفاجرة كيف يعقل أنها لما فجرت صعدت إلى السماء وجعلها الله تعالى كوكبا مضيئا وعظم قدره بحيث أقسم به حيث قال (فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها ، وأما الكلام فى تعليم السحر فسيأتى فى تفسير تلك الآية فى موضعها إن شاء الله تعالى

وأما الشبهة الثالثة : فسنتكلم فى بيان أن إبليس ما كان من الملائكة

وأما الشبهة الرابعة : وهى قوله (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) فهذا لا يدل على كونهم معذبين فى النار وقوله (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) لا يدل أيضاً على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الآية بل إنما عرف ذلك بدليل آخر فقوله (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين لأمرها والله أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى أن الملائكة هل هم قادرون على المعاصى والشرور أم لا ؟ فقال جمهور الفلاسفة وكثير من أهل الجبر : إنهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء : إنهم قادرون على الأمرين واحتجوا على ذلك بوجوه : أحدها : أن قولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) إما أن يكون معصية أو ترك الأولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ، وثانيها : قوله تعالى (ومن يقل منهم إنى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) وذلك يقتضى كونهم مزجورين ممنوعين وقال أيضاً (لا يستكبرون عن عبادته) والمدح بترك الاستكبار إنما يجوز لو كان قادرا على فعل الاستكبار . وثالثها : أنهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين بفعلها لأن الملجأ إلى الشىء ومن لا يقدر على ترك الشىء لا يكون ممدوحا بفعل ذلك الشىء ، ولقد استدل بهذا بعض المعتزلة فقلت له أليس أن الثواب والعوض واجبان على الله تعالى ، ومعنى كونه واجباً عليه أنه لو تركه للزم من تركه إما الجهل وإما الحاجة وهما محالان والمفضى إلى المحال محال ، فيكون ذلك الترك محالا من الله تعالى ، وإذا كان الترك محالا كان الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعوض واجب وتركه محال مع أنه تعالى ممدوح على فعل ذلك ، فثبت أن امتناع الترك لا يقدح فى حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الواو فى (ونحن) للحال كما تقول أتحسن إلى فلان وأنا أحق بالاحسان والتسبيح تبعيد الله تعالى من السوء وكذا التقديس ، من سبح فى الماء وقدس فى الأرض إذا ذهب فيها وأبعد ، واعلم أن التبعيد إن أريد به التبعيد عن السوء فهو التسبيح وإن أريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن . فنقول التبعيد عن السوء يدخل فيه التبعيد عن السوء فى الذات والصفات والأفعال ، أما فى الذات فأن لا تكون محلا للامكان فان منع السوء وإمكانه هو العدم ونفى الامكان يستلزم نفى الكثرة ، ونفيها يستلزم نفى الجسمية والعرضية ونفى الضد والند ، وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتى وأما فى الصفات فأن يكون منزها عن الجهل فيكون محيطاً بكل المعلومات وقادرا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغييرات ، وأما فى الأفعال فأن لا تكون أفعاله لجلب المنافع ودفع المضار وأن لا يستكمل بشىء منها ولا ينتقص بعدم شىء منها فيكون مستغنياً عن كل الموجودات والمعدومات مستولياً بالاعدام والايجاد على كل الموجودات والمعدومات ، وقال أهل التذكير : التسبيح جاء تارة فى القرآن بمعنى

التنزيه وأخرى بمعنى التعجب . أما الأول فجاء على وجوه «ا» أنا المنزه عن النظير والشريك ، هو الله الواحد القهار «ب» أنا المدبر للسموات والأرض سبحان رب السموات والأرض «ج» أنا المدبر لكل العالمين سبحان الله رب العالمين «د» أنا المنزه عن قول الظالمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون (ه) أنا المستغنى عن الكل سبحانه هو الغنى «و» أنا السلطان الذى كل شىء سوائى فهو تحت قهرى وتسخيرى فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء «ز» أنا العالم بكل شىء ، سبحان الله عما يصفون عالم الغيب «ح» أنا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه أنى يكون له ولد «ط» أنا المنزة عن وصفهم وقولهم ، سبحانه وتعالى عما يشركون ، عما يقولون ، عما يصفون ، أما التعجب فكذلك «ا» أنا الذى سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف ، سبحان الذى سخر لنا هذا «ب» أنا الذى خلقت العالم وكنت منزها عن التعب والنصب ، سبحانه إذا قضى أمرا «ج» أنا الذى أعلم لا بتعليم المعلمين ولا بارشاد المرشدين ، سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا «د» أنا الذى أزيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ، ثم يقول إن أردت رضوان الله فسبح ، وسبحوه بكرة وأصيلا . وإن أردت الفرج من البلاء فسبح لا إله أنت سبحانك إنى كنت من الظالمين ، وإن أردت رضا الحق فسبح ، ومن الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى ، وإن أردت الخلاص من النار فسبح ، سبحانك فقنا عذاب النار ، أيها العبد واظب على تسبيحى فسبحان الله فسبح وسبحوه فان لم تفعل تسبيحى فالضرر عائد إليك ، لأن لى من يسبحنى ، ومنهم حملة العرش (فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون) ومنهم المقربون (قالوا سبحانك أنت ولينا) ومنهم سائر الملائكة (قالوا سبحانك ما كان ينبغى لنا) ومنهم الأنبياء كما قال ذو النون (لا إله إلا أنت سبحانك) وقال موسى (سبحانك إنى تبت إليك) والصحابة يسبحون فى قوله (سبحانك فقنا عذاب النار) والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب والذرات (وإن من شىء إلا يسبح بحمده) وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل والنهار والظلمات والأنوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والأركان والأرواح والأجسام على ما قال (سبح لله ما فى السموات) ثم يقول أيها العبد : أنا الغنى عن تسبيح هذه الأشياء ، وهذه الأشياء ليست من الأحياء فلا حاجة بها إلى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وذلك لا يليق بى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا) لكنى أوصل ثواب هذه الأشياء إليك ليعرف كل أحد أن من اجتهد فى خدمتى أجعل كل العالم فى خدمته . والنكتة الأخرى اذكرنى بالعبودية لتنتفع به لا أنا (سبحان ربك رب العزة) فانك إذا ذكرتنى بالتسبيح طهرتك عن المعاصى (وسبحوه بكرة وأصيلا) أقرضنى (وأقرضوا الله قرضاً حسنا) وإن كنت أنا الغنى حتى أرد الواحد عليك عشرة (من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسنا فيضاعفه له) كن معينا لى وإن كنت غنيا عن إعانتك

(ولله جنود السموات والأرض) وأيضاً فلا حاجة بى إلى العسكر (ولو يشاء الله لانتصر منهم) لكنك إذا نصرتنى نصرتك (إن تنصروا الله ينصركم) كن مواظبا على ذكرى (واذكروا الله فى أيام معدودات) ولا حاجة بى إلى ذكرك لأن الكل يذكرونى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) لكنك إذا ذكرتنى ذكرتك (فاذكرونى أذكركم) اخدمنى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) لا لأنى أحتاج إلى خدمتك فانى أنا الملك (ولله ملك السموات والأرض . ولله يسجد من فى السموات والأرض) ولكن انصرف إلى خدمتى هذه الأيام القليلة لتنال الراحات الكثيرة (قل الله ثم ذرهم)

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله (بحمدك) قال صاحب الكشاف بحمدك فى موضع الحال . أى نسبح لك حامدين لك ومتلبسين بحمدك ، وأما المعنى ففيه وجهان ، الأول : أنا إذا سبحناك فنحمدك سبحانك يعنى ليس تسبيحنا تسبيحا من غير استحقاق بل تستحق بحمدك وجلالك هذا التسبيح الثانى : أنا نسبحك بحمدك فانه لولا إنعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال داود عليه السلام : يارب كيف أقدر أن أشكرك وأنا لا أصل إلى شكر نعمتك إلا بنعمتك ، فأوحى الله تعالى إليه « الآن قد شكرتنى حيث عرفت أن كل ذلك منى » واختلف العلماء فى المراد من هذا التسبيح فروى أن أبا ذر دخل بالغداة على رسول الله ﷺ أو بالعكس ، فقال يارسول الله بأبى أنت وأمى : أى الكلام أحب إلى الله قال ما اصطفاه الله لملائكته (سبحان الله وبحمده رواه مسلم وروى سعيد بن جبير قال « كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله يصلى وانت جالس لاتصلى فقال له امض إلى عملك إن كان لك عمل ، فقال ما أظن إلا سيمر بك من ينكر عليك فمر عليه عمر بن الخطاب قال يافلان إن رسول الله يصلى وأنت جالس ، فقال له مثلها فوثب عليه فضربه ، وقال هذا من عملى ثم دخل المسجد وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله من صلاته قام إليه عمر فقال يا نبى الله مررت آنفاً على فلان وأنت تصلى وهو جالس فقلت له : نبى الله يصلى وأنت جالس فقال لى مر إلى عملك فقال عليه الصلاة والسلام هلا ضربت عنقه ، فقام عمر مسرعا ليلحقه فيقتله فقال له النبى ﷺ يا عمر ارجع فان غضبك عز ورضاك حكم إن لله فى السموات ملائكة له غنى بصلاتهم عن صلاة فلان ، فقال عمر يارسول الله وما صلاتهم ، فلم يرد عليه شيئاً فأتاه جبريل فقال يانبى الله سألك عمر عن صلاة أهل السماء قال نعم قال أقرئه منى السلام وأخبره بأن أهل سماء الدنيا سجود إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذى الملك والملكوت ، وأهل السماء الثانية قيام إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذى العزة والجبروت ، وأهل السماء الثالثة ركوع إلى يوم القيامة يقولون ، سبحان الحى الذى لا يموت ، فهذا هو تسبيح الملائكة »

القول الثانى : أن المراد بقوله (نسبح) أى نصلى والتسبيح هو الصلاة ، وهو قول ابن عباس وابن مسعود

﴿ المسألة الخامسة ﴾ التقديس التطهير ، ومنه الأرض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه . أحدها : نطهرك أى نصفك بما يليق بك من العلو والعزة ، وثانيها : قول مجاهد نطهر أنفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك . وثالثها ، قول أبى مسلم نطهر أفعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك . ورابعها : نطهر قلوبنا عن الالتفات إلى غيرك حتى تصير مستغرقة فى أنوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه . أحدها : قولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) أضافوا هذه الأفعال إلى أنفسهم فلو كانت أفعالا لله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدماء إذ كل ذلك من فعل الله تعالى . وثانيها ؛ لو كان الفساد والقتل فعلا لله تعالى لكان يجب أن يكون الجواب أن يقول إنى مالك أفعل ما أشاء . وثالثها : أن قوله (أعلم مالا تعلمون) يقتضى التبرى من الفساد والقتل لكن التبرى من فعل نفسه محال . ورابعها : إذا كان لافاحشة ولا قبح ولا جور ولا ظلم ولا فساد إلا بصنعه وخلقه ومشيئته فكيف يصح التنزيه والتقديس ؟ وخامسها : أن قوله (أعلم مالا تعلمون) يدل على مذهب العدل لأنه لوكان خالقاً للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغى أن يكون الجواب نعم خلقهم ليفسدوا وليقتلوا . فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب . وسادسها : لو كان الفساد والقتل ، من فعل الله تعالى لكان ذلك جاريا مجرى ألوانهم وأجسامهم وكما لا يصح التعجب من هذه الأشياء فكذا من الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسألة الداعى والعلم والله أعلم .

﴿ المسألة السادسة ﴾ إن قيل قوله (إنى أعلم مالا تعلمون) كيف يصلح أن يكون جوابا عن السؤال الذى ذكروه قلنا قد ذكرنا أن السؤال يحتمل وجوها ، أحدها : أنه للتعجب فيكون قوله (أعلم مالا تعلمون) جوابا له من حيث إنه قال تعالى لا تتعجبوا من أن يكون فيهم من يفسد ويقتل فانى أعلم مع هذا بأن فيهم جمعاً من الصالحين والمتقين وأنتم لا تعلمون . وثانيها : أنه للغم فيكون الجواب لا تغتموا بسبب وجود المفسدين فانى أعلم أيضا أن فيهم جمعا من المتقين ، ومن لو أقسم على لأبره . وثالثها : أنه طلب الحكمة فجوابه أن مصلحتكم فيه أن تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل . بل ربما كان ذلك التفصيل مفسدة لكم ورابعها : أنه التماس لأن يتركهم فى الأرض وجوابه إنى أعلم أن مصلحتكم أن تكونوا فى السماء لا فى الأرض ، وفيه وجه خامس ؛ وهو أنهم لما قالوا (نسبح بحمدك ونقدس لك) قال تعالى (إنى أعلم مالا تعلمون) وهو أن معكم إبليس وأن فى قلبه حسداً وكبراً ونفاقاً . ووجه سادس : وهو أنى أعلم مالا تعلمون فانكم لما وصفتم أنفسكم بهذه المدائح فقد استعظمتم أنفسكم فكأنكم أنتم بهذا الكلام فى تسبيح أنفسكم لا فى تسبيحى ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون إلى الله بقولهم (ربنا ظلمنا أنفسنا) وبقوله (والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى) وبقوله (وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين) .

وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ

قوله تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ﴾

اعلم أن الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة فى خلق آدم وذريته وإسكانه تعالى إياهم فى الأرض وأخبر الله تعالى عن وجه الحكمة فى ذلك على سبيل الأجمال بقوله تعالى (إنى أعلم مالا تعلمون) أراد تعالى أن يزيدهم بيانا وأن يفصل لهم ذلك المجمل ، فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام مالم يكن من ذلك معلوما لهم ، وذلك بأن علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه فى العلم فيتأكد ذلك الجواب الاجمالى بهذا الجواب التفصيلى وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الأشعرى والجبائى والكعبى : اللغات كلها توقيفية . بمعنى أن الله تعالى خلق علما ضروريا بتلك الألفاظ وتلك المعانى ، وبأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعانى . واحتجوا عليه بقوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) والكلام على التمسك بهذه الآية سؤالا وجوابا ذكرناه فى أصول الفقة . وقال أبو هاشم : إنه لابد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على أنه لابد وأن يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بأمور . أحدها : أنه لو حصل العلم الضرورى بأنه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم إما أن يحصل للعاقل أو لغير العاقل ، لاجائز أن يحصل للعاقل لأنه لو حصل العلم الضرورى بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع أن ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز أن يحصل لغير العاقل لأنه يبعد فى العقول أن يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل ، فثبت أن القول بالتوقيف فاسد . وثانيها : أنه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم . وثالثها : أن قوله (وعلم آدم الأسماء كلها) يقتضى إضافة التعليم إلى الأسماء . وذلك يقتضى فى تلك الأسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم ، وإذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم . ورابعها : أن آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم الأسماء فلابد وأن تعلم الملائكة كونه صادقا فى تعيين تلك الأسماء لتلك المسميات ، وإلا لم يحصل العلم بصدقه ، وذلك يقتضى أن يكون وضع تلك الأسماء لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم . والجواب عن الأول : لم لا يجوز أن يقال بخلق العلم الضرورى بأن واضعاً وضع هذه الأسماء لهذه المسميات من غير تعيين أن ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس ؟ وعلى هذا لا يلزم أن تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل . سلمنا أنه تعالى

ما خلق هذا العلم فى العاقل ، فلم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى خلقه فى غير العاقل والتعويل على الاستبعاد فى هذا المقام مستبعد . وعن الثانى : لم لا يجوز أن يقال خاطب الملائكة بطريق آخر بالكتابة وغيرها . وعن الثالث : لاشك أن إرادة الله تعالى وضع تلك الألفاظ لتلك المعانى سابقة على التعليم فكفى ذلك فى إضافة التعليم إلى الأسماء ، وعن الرابع : ما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى والله تعالى أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾ من الناس من قال قوله (وعلم آدم الأسماء كلها) أى علمه صفات الأشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه أن الاسم اشتقاقه إما من السمة أو من السمو ، فإن كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الأشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها ، فصح أن يكون المراد من الأسماء : الصفات ، وإن كان من السمو فكذلك لأن دليل الشىء كالمرتفع على ذلك الشىء ، فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول ، فكان الدليل أسمى فى الحقيقة ، فثبت أنه لا متناع فى اللغة أن يكون المراد من الاسم الصفة ، بقى أن أهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالألفاظ المخصوصة ، ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به ، وإذا ثبت أن هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب أن يكون هو المراد لا غيره ، لوجوه ، أحدها : أن الفضيلة فى معرفة حقائق الأشياء أكثر من الفضيلة فى معرفة أسمائها ، وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة ، أولى من حمله على ما ليس كذلك ، وثانيها : أن التحدى إنما يجوز ويحسن بما يتمكن السامع من مثله فى الجملة ، فان من كان عالما باللغة والفصاحة ، يحسن أن يقول له غيره على سبيل التحدى : ائت بكلام مثل كلامى فى الفصاحة ، أما العربى فلا يحسن منه أن يقول للزنجى فى معرض التحدى : تكلم بلغتى ، وذلك لأن العقل لاطريق له إلى معرفة اللغات البتة : بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم ، فان حصل التعليم ، حصل العلم به وإلا فلا ، أما العلم بحقائق الأشياء ، فالعقل متمكن من تحصيله فصح وقوع التحدى فيه . القول الثانى : وهو المشهور أن المراد أسماء كل ماخلق الله من أجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التى يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسة والرومية وغيرها ، وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم وتفرق ولده فى نواحى العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات ، فغلب عليه ذلك اللسان ، فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات ، فهذا هو السبب فى تغير الألسنة فى ولد آدم عليه السلام . قال أهل المعانى : قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء) لابد فيه من إضمار ، فيحتمل أن يكون المراد وعلم آدم أسماء المسميات ، ويحتمل أن يكون المراد وعلم آدم مسميات الأسماء ، قالوا لكن الأول أولى لقوله تعالى (أنبئونى بأسماء هؤلاء) وقوله تعالى (فلما أنبأهم بأسمائهم) ولم يقل أنبئونى بهؤلاء وأنبأهم بهم ، فان قيل : فلما علمه الله تعالى أنواع جميع المسميات ، وكان فى المسميات مالا يكون عاقلا ، فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها ؟ قلنا لأنه لما

كان فى جملتها الملائكة والانس والجن وهم العقلاء ، فغلب الأكمل ، لأنه جرت عادة العرب بتغليب الكامل على الناقص كلما غلبوا .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ من الناس من تمسك بقوله تعالى (أنبئونى بأسماء هؤلاء) على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف ، لأنه تعالى إنما استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله تعالى (إن كنتم صادقين)

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قالت المعتزلة : إن ماظهر من آدم عليه السلام من علمه بالأسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام فى ذلك الوقت ، والأقرب انه كان مبعوثاً إلى حواء . ولا يبعد أيضا أن يكون مبعوثا إلى من توجه التحدى إليهم من الملائكة لأن جميعهم وإن كانوا رسلا فقد يجوز الارسال إلى الرسول كبعثة إبراهيم عليه السلام إلى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بأن حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزا ، وإذا ثبت كونه معجزا ثبت كونه رسولا فى ذلك الوقت ، ولقائل أن يقول لانسلم أن ذلك العلم ناقض للعادة لان حصول العلم باللغة لمن علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس بناقض للعادة . وأيضا فاما أن يقال : الملائكة علموا كون تلك الاسماء موضوعة لتلك المسميات أو ما علموا ذلك فان علموا ذلك فقد قدروا على أن يذكروا أسماء تلك المسميات فحينئذ تحصل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة ، وإن لم يعلموا ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه السلام أصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الالفاظ إسما لكل واحد من تلك المسميات ، واعلم أنه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين . الأول ربما كان لكل صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه اللغات . وكان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الآخر ثم إن جميع أصناف الملائكة حضروا وأن آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات بأسرها فعرف كل صنف إصابته فى تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه إلا أنهم بأسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات بأسرها فكان ذلك معجزا . الثانى : لا يمتنع أن يقال إنه تعالى عرفهم قبل أن سمعوا من آدم عليه السلام تلك الأسماء ما استدلوا به على صدق آدم فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الأسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزاً ، سلمنا أنه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الارهاص وهما عندنا جائزان وحينئذ يصير الكلام فى هذه المسألة فرعا على الكلام فيهما واحتج من قطع بأنه عليه السلام ما كان نبيا فى ذلك الوقت بوجوه . أحدها : أنه لو كان نبياً فى ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة . وذلك غير جائز ، فوجب أن لا يكون نبياً فى ذلك الزمان ، أما الملازمة فلأن صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكبائر على ما سيأتى شرحه إن شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الانبياء غير جائز فيجب أن يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة .

وثانيها : لو كان رسولا فى ذلك الوقت لكان إما أن يكون مبعوثا إلى أحد أو لا يكون فان كان مبعوثا إلى أحد ، فاما أن يكون مبعوثا إلى الملائكة أو الانس أو الجن والأول باطل لأن الملائكة عند المعتزله أفضل من البشر ولا يجوز جعل الأدون رسولا إلى الأشرف لأن الرسول والأمة تبع ، وجعل الأدون متبوع الأشرف خلاف الأصل وأيضا فالمرء إلى قبول القول ممن هو من جنسه أمكن ولهذا قال تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) ولا جائز أن يكون مبعوثا إلى البشر ، لأنه ما كان هناك أحد من البشر إلا حواء ، وأن حواء إنما عرفت التكليف لا بواسطة آدم لقوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) شافههما بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا جائز أن يكون مبعوثاً إلى الجن لأنه ما كان فى السماء أحد من الجن ولا جائز أيضا أن يكون مبعوثا إلى أحد لأن المقصود من جعله رسولا التبليغ فحيث لا مبلغ لم يكن فى جعله رسولا فائدة وهذا الوجه ليس فى غاية القوة . وثالثها : قوله تعالى (ثم اجتباه ربه) فهذه الآية دلت على أنه تعالى إنما اجتباه بعد الزلة فوجب أن يقال إنه قبل الزلة ماكان مجتبى ، وإذا لم يكن ذلك الوقت مجتبى وجب أن لا يكون رسولا لأن الرسالة والاجتباء متلازمان لأن الاجتباء لا معنى له إلا التخصيص بأنواع التشريفات وكل من جعله الله رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته)

﴿ المسألة الخامسة ﴾ ذكروا فى قوله (إن كنتم صادقين) وجوها . أحدها : معناه أعلمونى أسماء هؤلاء إن علمتم أنكم تكونون صادقين فى ذلك الاعلام . وثانيها : معناه أخبرونى ولا تقولوا إلا حقاً وصدقا فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز ، لأنه متى تمكن فى أنفسهم العلم بأنهم إن اخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم اليه سبيل علموا أن ذلك متعذر عليهم . وثالثها : إن كنتم صادقين فى قولكم أنه لا شىء مما يتعبد به الخلق إلا وانتم تصلحون وتقومون به وهو قول ابن عباس وابن مسعود . ورابعها : إن كنتم صادقين فى قولكم إنى لم أخلق خلقا إلا كنتم أعلم منه فأخبرونى بأسماء هؤلاء

﴿ المسألة السادسة ﴾ هذه الآية دالة على فضل العلم فانه سبحانه ما أظهر كمال حكمته فى خلقة آدم عليه السلام إلا بأن أظهر علمه فلوكان فى الامكان وجود شىء من العلم أشرف من العلم لكان من الواجب إظهار فضله بذلك الشىء . لا بالعلم ، واعلم أنه يدل على فضيله العلم الكتاب والسنة والمنقول ، أما الكتاب فوجوه ، الأول : أن الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم إنه تعالى عظم أمر الحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم ، بيان أنه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل : أنه قال : تفسير الحكمة فى القرآن على أربعة أوجه ، أحدها : مواعظ القرآن قال فى البقرة (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) يعنى مواعظ القرآن وفى النساء (وأنزل عليكم الكتاب والحكمة) يعنى المواعظ ومثلها فى آل عمران . وثانيها : الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى

(وآتيناه الحكم صبياً) وفى لقمان (ولقد آتينا لقمان الحكمة) يعنى الفهم والعلم وفى الأنعام (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم) وثالثها : الحكمة بمعنى النبوة فى النساء (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة) يعنى النبوة وفى ص (وآتيناه الحكمة) يعنى النبوة وفى البقرة (وآتاه الله الملك والحكمة) ، ورابعها : القرآن فى النحل) ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) وفى البقرة (ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيرا) وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى العلم ثم تفكر أن الله تعالى ما أعطى من العلم إلا القليل قال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وسمى الدنيا بأسرها قليلا (قل متاع الدنيا قليل) فما سماه قليلا لا يمكننا أن ندرك كميته فما ظنك بما سماه كثيرا . ثم البرهان العقلى على قلة الدنيا وكثرة الحكمة أن الدنيا متناهى القدر متناهى العدد متناهى المدة . والعلم لا نهاية لقدره ، وعدده ومدته ولا للسعادات الحاصلة منه ، وذلك ينبهك على فضيلة العلم . الثانى : قوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) وقد فرق بين سبع نفر فى كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال (قل هل يستوى الخبيث والطيب) يعنى الحلال والحرام ، وفرق بين الأعمى والبصير فقال (قل هل يستوى الأعمى والبصير) وفرق بين النور والظلمة فقال (أم هل تستوى الظلمات والنور) وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحرور ، وإذا تأملت وجدت كل ذلك مأخوذا من الفرق بين العالم والجاهل . الثالث : قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) والمراد من أولى الأمر العلماء فى أصح الأقوال لأن الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ، ثم انظر إلى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم فى موضعين من كتابه فى المرتبة الثانية قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم) ، وقال (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ثم انه سبحانه وتعالى زاد فى الاكرام فجعلهم فى المرتبة الأولى فى آيتين فقال تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم) وقال (قل كفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب) الرابع : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) واعلم أنه تعالى ذكر الدرجات لأربعة أصناف . أولها : للمؤمنين من أهل بدر قال (إنما المؤمنين الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) إلى قوله (لهم درجات عند ربهم) والثانية : للمجاهدين قال (وفضل الله المجاهدين على القاعدين) والثالثة : للصالحين قال (ومن يأته مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى) . الرابعة : للعلماء . قال : (والذين أوتوا العلم درجات) والله فضل أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل المجاهدين على القاعدين بدرجات وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الأصناف بدرجات ، فوجب أن يكون العلماء افضل الناس . الخامس : قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) فان الله تعالى وصف العلماء فى كتابه بخمس مناقب ، أحدها : الإيمان (والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) وثانيها : التوحيد والشهادة (شهد الله) إلى قوله (وأولوا العلم) وثالثها :

البكاء (ويخرون للأذقان يبكون) . ورابعها : الخشوع (إن الذين أوتوا العلم من قبله) الآية . وخامسها : الخشية (إنما يخشى الله من عباده العلماء) أما الأخبار فوجوه . أحدها : روى ثابت عن أنس قال قال رسول الله ﷺ « من أحب أن ينظر إلى عتقاء الله من النار فلينظر إلى المتعلمين فو الذى نفسى بيده ما من متعلم يختلف إلى باب عالم إلا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة فى الجنة ويمشى على الأرض والأرض تستغفر له ويمسى ويصبح مغفوراً له وشهدت الملائكة لهم بأنهم عتقاء الله من النار » وثانيها : عن أنس قال قال عليه السلام « من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى يأتى عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله وإن باباً من العلم يتعلمه الرجل خير من أن يكون له أبو قبيس ذهبا فينفقه فى سبيل الله » . وثالثها : عن الحسن مرفوعا « من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيى به الاسلام كان بينه وبين الأنبياء درجة واحدة فى الجنة » ورابعها : أبو موسى الأشعرى مرفوعا « يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز العلماء فيقول : يامعشر العلماء إنى لم أضع نورى فيكم إلا لعلمى بكم ولم أضع علمى فيكم لأعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم » . وخامسها : قال عليه السلام « معلم الخير إذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الأرض وحيتان البحور » وسادسها : أبو هريرة مرفوعا « من صلى خلف عالم من العلماء فكأنما صلى خلف نبى من الأنبياء » . وسابعها ابن عمر مرفوعا « فضل العالم على العابد بسبعين درجه بين كل درجة عدو الفرس سبعين عاما ، وذلك أن الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فيزيلها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه ولا يتعرف لها » . وثامنها : الحسن مرفوعا قال عليه السلام « رحمة الله على خلفائى فقيل من خلفاؤك يارسول الله ؟ قال الذين يحيون سنتى ويعلمونها عباد الله » وتاسعها : قال عليه السلام « من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا إلى حق أو ضلالا إلى هدى كان عمله كعبادة أربعين عاما » ، وعاشرها : قال عليه السلام لعلى حين بعثه إلى اليمن « لأن يهدى الله بك رجلا واحداً خير لك مما تطلع عليه الشمس أو تغرب » الحادى عشر : ابن مسعود مرفوعا « من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغاء وجه الله أعطاه الله أجر سبعين نبياً » . الثانى عشر : عامر الجهنى مرفوعا « يؤتى بمداد طالب العلم ودم الشهيد يوم القيامة لا يفضل أحدهما على الآخر » وفى رواية فيرجح مداد العلماء . الثالث عشر : أبو وافد الليثى : أنه عليه السلام بينما هو جالس والناس معه إذ أقبل ثلاثة نفر أما أحدهم فرأى فرجة فى الحلقة فجلس إليها ، وأما الآخر فجلس خلفهم ، وأما الثالث فانه رجع وفر فلما فرغ عليه السلام من كلامه قال : أخبركم عن النفر الثلاثة . أما الأول : فأوى إلى الله فآواه الله ، وأما الثانى فاستحيا من الله فاستحيا الله منه ، وأما الثالث فأعرض عن الله فأعرض الله عنه » رواه مسلم ، وأما الآثار فمن وجوه « ا » العالم أرأف بالتلميذ من الأب والأم لأن الآباء والأمهات يحفظونه من نار الدنيا وآفاتها والعلماء يحفظونه من نار الآخرة وشدائدها « ب » قيل

لابن مسعود بم وجدت هذا العلم : قال بلسان سؤول ، وقلب عقول « ج » قال بعضهم سل مسألة الحمقى ، واحفظ حفظ الأكياس « د » مصعب بن الزبير قال لابنه : يابنى تعلم العلم فان كان لك مال كان العلم لك جمالا وإن لم يكن لك مال كان العلم لك مالا « ه » قال على بن أبى طالب : لاخير فى الصمت عن العلم كما لاخير فى الكلام عن الجهل « و » قال بعض المحققين : العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بأمر الله ، وعالم بأمر الله غير عالم بالله ، وعالم بالله وبأمر الله . أما الأول : فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الأحكام إلا مالا بد منه . الثانى : هو الذى يكون عالما بأمر الله وغير عالم بالله وهو الذى عرف الحلال والحرام وحقائق الأحكام لكنه لايعرف أسرار جلال الله . أما العالم بالله وبأحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له ، وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة ، فاذا رجع من ربه إلى الخلق صار معهم كواحد منهم كأنه لايعرف الله وإذا خلا بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكأنه لايعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام « سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء » فالمراد من قوله عليه السلام : سائل العلماء أى العلماء بأمر الله غير العالمين بالله فأمر بمساءلتهم عند الحاجة إلى الله استفتاء منهم ، وأما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أوامر الله فأمر بمخالطتهم وأما الكبراء فهم العالمون بالله وبأحكام الله فأمر بمجالستهم لأن فى تلك المجالسة منافع الدنيا والآخرة ، ثم قال شقيق البلخى : لكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات أما العالم بأمر الله فله ثلاث علامات أن يكون ذاكرا باللسان دون القلب ، وأن يكون خائفا من الخلق دون الرب ، وأن يستحيى من الناس فى الظاهر ولايستحيى من الله فى السر ، وأما العالم بالله فانه يكون ذاكرا خائفا مستحييا . أما الذكر فذكر القلب لا ذكر اللسان ، وأما الخوف فخوف الرياء لاخوف المعصية ، وأما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لاحياء الظاهر ، وأما العالم بالله وبأمر الله فله ستة أشياء الثلاثة التى ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة أخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وكونه معلما للقسمين الأولين ، وكونه بحيث يحتاج الفريقان الأولان إليه وهو يستغنى عنهما ، ثم قال : مثل العالم بالله وبأمر الله كمثل الشمس لايزيد ولا ينقص ، ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص تارة أخرى ، ومثل العالم بأمر الله فقط كمثل السراج يحرق نفسه ويضىء لغيره « ز » قال فتح الموصلى : أليس المريض إذا امتنع عنه الطعام والشراب والدواء يموت ؟ فكذا القلب إذا امتنع عنه العلم والفكر والحكمة يموت « ح » قال شقيق البلخى : الناس يقومون من مجلسى على ثلاثة أصناف : كافر محض ، ومنافق محض ، ومؤمن محض ، وذلك لأنى أفسر القرآن فأقول عن الله وعن الرسول فمن لايصدقنى فهو كافر محض ، ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض ، ومن ندم على ماصنع

وعزم على أن لا يذنب كان مؤمنا محضا . وقال أيضا : ثلاثة من النوم يبغضها الله تعالى . وثلاثة من الضحك : النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة . والنوم فى الصلاة ، والنوم عند مجالس الذكر ، والضحك خلف الجنازة ، والضحك فى المقابر ، والضحك فى مجلس الذكر « ط » قال بعضهم فى قوله تعالى (فاحتمل السيل زبداً رابياً) السيل ههنا العلم ، شبهه الله تعالى بالماء لخمس خصال ، أحدها : كما أن المطر ينزل من السماء كذلك العلم ينزل من السماء . والثانى : كما أن إصلاح الأرض بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم ، الثالث : كما أن الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذلك الأعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم . والرابع : كما أن المطر فرع الرعد والبرق كذلك العلم فانه فرع الوعد والوعيد . الخامس : كما أن المطر نافع وضار ، كذلك العلم نافع وضار : نافع لمن عمل به ضار لمن لم يعمل به « ى » كم من مذكر بالله ناس لله ، وكم من مخوف بالله ، جرىء على الله ، وكم من مقرب إلى الله بعيد عن الله ، وكم من داع إلى الله فار من الله ، وكم من تال كتاب الله منسلخ عن آيات الله « يا » الدنيا بستان زينت بخمسة أشياء : علم العلماء وعدل الأمراء وعبادة العباد وأمانة التجار ونصيحة المحترفين . فجاء إبليس بخمسة أعلام فأقامها بجنب هذه الخمس جاء بالحسد فركزه فى جنب العلم ، وجاء بالجور فركزه بجنب العدل ، وجاء بالرياء فركزه بجنب العبادة ، وجاء بالخيانة فركزها بجنب الأمانة ، وجاء بالغش فركزه بجنب النصيحة « يب » فضل الحسن البصرى على التابعين بخمسة أشياء . أولها : لم يأمر أحداً بشىء حتى عمله ، والثانى لم ينه أحداً عن شىء حتى انتهى عنه ، والثالث : كل من طلب منه شيئاً مما رزقه الله تعالى لم يبخل به من العلم والمال . والرابع : كان يستغنى بعلمه عن الناس ، والخامس : كانت سريرته وعلانيته سواء . « يج » إذا أردت أن تعلم أن علمك ينفعك أم لا فاطلب من نفسك خمس خصال : حب الفقر لقلة المؤنة ، وحب الطاعة طلبا للثواب ، وحب الزهد فى الدنيا طلبا للفراغ ، وحب الحكمة طلباً لصلاح القلب ، وحب الخلوة طلبا لمناجاة الرب « يد » اطلب خمسة فى خمسة ، الأول : اطلب العز فى التواضع لا فى المال والعشيرة . والثانى : اطلب الغنى فى القناعة لا فى الكثرة ، والثالث : اطلب الأمن فى الجنة لا فى الدنيا . والرابع : اطلب الراحة فى القلة لا فى الكثرة . والخامس : اطلب منفعة العلم فى العمل لا فى كثرة الرواية « يه » قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الأمة إلا من قبل الخواص وهم خمسة : العلماء ، والغزاة ، والزهاد ، والتجار ، والولاة . أما العلماء فهم ورثة الأنبياء ، وأما الزهاد فعماد أهل الأرض ، وأما الغزاة فجند الله فى الأرض ، وأما التجار فأمناء الله فى أرضه ، وأما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين واضعاً وللمال رافعاً فبمن يقتدى الجاهل ، وإذا كان الزاهد فى الدنيا راغباً فبمن يقتدى التائب ، وإذا كان الغازى طامعاً مرائيا فكيف يظفر بالعدو . وإذا كان التاجر خائنا فكيف تحصل الأمانة ، وإذا كان الراعى ذئباً فكيف تحصل الرعاية « يو » قال على بن أبى طالب رضى الله عنه : العلم أفضل من

المال بسبعة أوجه ، أولها : العلم ميراث الأنبياء ، والمال ميراث الفراعنة . الثانى : العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص ، والثالث : يحتاج المال إلى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه . والرابع إذا مات الرجل يبقى ماله والعلم يدخل مع صاحبه قبره . والخامس : المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل إلا للمؤمن ، والسادس : جميع الناس يحتاجون إلى صاحب العلم فى أمر دينهم ولا يحتاجون إلى صاحب المال . السابع : العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه « يز » قال الفقيه أبو الليث : ان من يجلس عند العالم ولا يقدر أن يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات أولها : ينال فضل المتعلمين . والثانى : مادام جالسا عنده كان محبوسا عن الذنوب . والثالث : إذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت الرحمة عليه . والرابع : إذا جلس فى حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب . والخامس : ما دام يكون فى الاستماع ، تكتب له طاعة . والسادس : إذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن إدراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة له إلى حضرة الله تعالى لقوله عز وجل « أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى » والسابع : يرى إعزاز المسلمين للعالم وإذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه إلى العلم فلهذا أمر عليه الصلاة والسلام بمجالسة الصالحين « يح » قيل من العلماء من يضن بعلمه ولا يحب أن يوجد عند غيره فذاك فى الدرك الأول من النار ، ومن العلماء من يكون فى علمه بمنزلة السلطان فان رد عليه شىء من حقه غضب ، فذاك فى الدرك الثانى من النار ، ومن العلماء من يجعل حديثه وغرائب علمه لأهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له أهلا ، فذاك فى الدرك الثالث من النار ، ومن العلماء من كان معجبا بنفسه إن وعظ عنف وإن وعظ أنف فذاك فى الدرك الرابع من النار . ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتى خطأ فذاك فى الدرك الخامس من النار ، ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه بالدين فهو فى الدرك السادس من النار ، ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك فى الدرك السابع من النار « يط » قال الفقيه أبو الليث : من جلس مع ثمانية أصناف من الناس زاده الله ثمانية أشياء . من جلس مع الأغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر والرضا بقسمة الله ، ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ، ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة . ومن جلس مع الصبيان ازداد من اللهو والمزاح ، ومن جلس مع الفساق ازداد من الجرأة على الذنوب وتسويف التوبة ، ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة فى الطاعات ، ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع « ى » ان الله علم سبعة نفر سبعة أشياء « ا » علم آدم الأسماء (وعلم آدم الأسماء كلها) « ب » علم الخضر الفراسة (وعلمناه من لدنا علما) « ج » وعلم يوسف علم التعبير (رب قد آتيتنى من الملك وعلمتنى من تأويل الأحاديث) « د » علم داود صنعة الدرع (وعلمناه صنعة لبوس لكم) « ه » علم سليمان منطق الطير (يا أيها الناس علمنا منطق الطير) « و » علم عيسى عليه السلام علم التوراة

والانجيل (ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل) « ز » وعلم محمداً ﷺ الشرع والتوحيد (وعلمك ما لم تكن تعلم ، ويعلمهم الكتاب والحكمة ، الرحمن علم القرآن) فعلم آدم كان سببا له فى حصول السجدة والتحية ، وعلم الخضر كان سببا لأن وجد تلميذاً مثل موسى ويوشع عليهما السلام ، وعلم يوسف كان سبباً لوجدان الأهل والمملكة ، وعلم داود كان سبباً لوجدان الرياسة والدرجة ، وعلم سليمان كان سببا لوجدان بلقيس والغلبة ، وعلم عيسى كان سبباً لزوال التهمة عن أمه وعلم محمد ﷺ كان سببا لوجود الشفاعة ، ثم نقول من علم أسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته أما يجد تحية الملائكة ؟ بل يجد تحية الرب (سلام قولا من رب رحيم) والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى ، فيا أمة الحبيب بعلم الحقيقة كيف لا تجدون صحبة محمد ﷺ (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين) ويوسف بتأويل الرؤيا نجا من حبس الدنيا ، فمن كان عالما بتأويل كتاب الله كيف لا ينجو من حبس الشهوات (ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) وأيضا فان يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث قال :) وعلمتنى من تأويل الأحاديث) . فأنت ياعالم أما تذكر منة الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه فأى نعمة أجل مما أعطاك الله حيث جعلك مفسراً لكلامه وسمياً لنفسه ووارثا لنبيه وداعيا لخلقه وواعظا لعباده وسراجا لأهل بلاده وقائدا للخلق إلى جنته وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه ، كما جاء فى الحديث : العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالستهم زيادة « كا » المؤمن لا يرغب فى طلب العلم حتى يرى ست خصال من نفسه . أحدها : أن يقول إن الله أمرنى بأداء الفرائض وأنا لا أقدر على أدائها إلا بالعلم . الثانية : أن يقول نهانى عن المعاصى وأنا لا أقدر على اجتنابها إلا بالعلم . الثالثة : أنه تعالى أوجب على شكر نعمه ولا أقدر عليه إلا بالعلم . والرابعة : أمرنى بانصاف الخلق وأنا لا أقدر أن أنصفهم إلا بالعلم . والخامسة : أن الله أمرنى بالصبر على بلائه ولا أقدر عليه إلا بالعلم والسادسة : إن الله أمرنى بالعداوة مع الشيطان ولا أقدر عليها إلا بالعلم « كب » طريق الجنة فى أيدى أربعة : العالم والزاهد والعابد والمجاهد ، فالزاهد إذا كان صادقا فى دعواه يرزقه الله الأمن ، والعابد إذا كان صادقا فى دعواه يرزقه الله الخوف ، والمجاهد إذا كان صادقا فى دعواه يرزقه الله الثناء والحمد ، والعالم إذا كان صادقا فى دعواه يرزقه الله الحكمة « كج » اطلب أربعة من أربعة : من الموضع السلامة ، ومن الصاحب الكرامة ، ومن المال الفراغة(١) ، ومن العلم المنفعة ، فاذا لم تجد من الموضع السلامة فالسجن خير منه ، وإذا لم تجد من صاحبك الكرامة فالكلب خير منه ، وإذا لم تجد من مالك الفراغة فالمدر خير منه ، وإذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه « كد » لا تتم أربعة أشياء إلا بأربعة أشياء : لا يتم الدين إلا بالتقوى ، ولا يتم القول إلا بالفعل ، ولا تتم

---

(١) هكذا فى الاصول ولعله يريد بالفراغه أن الانسان إذا أصاب من المال كفاية تفرغ إلى تحصيل العلم وأقبل على الطاعة . ولكنى لم أسمع الفراغة . وذلك يجعلنى أميل إلى أنها محرفة عن القناعة ، وفى الحق ان المرء إذا لم يقنع ويكتف بما عنده من مال لم يقنعه شىء ، وهذا معنى حديث « لو كان لابن آدم واد من ذهب لتمنى أن يكون له ثان وثالث ولا يملأ عين ابن آدم إلا التراب » (عبد الله الصاوى)

المروءة إلا بالتواضع ، ولا يتم العلم إلا بالعمل ، فالدين بلا تقوى على الخطر ، والقول بلا فعل كالهدر ، والمروءة بلا تواضع كشجر بلا ثمر ، والعلم بلا عمل كغيث بلا مطر « كه » قال على بن أبى طالب رضى الله عنه لجابر بن عبد الله الأنصارى : قوام الدنيا بأربعة بعالم يعمل بعلمه ، وجاهل لا يستنكف من تعلمه ، وغنى لا يبخل بماله ، وفقير لا يبيع آخرته بدنياه ، فاذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه وإذا بخل الغنى بمعروفه باع الفقير آخرته بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة « كو » قال الخليل : الرجال أربعة رجل يدرى ويدرى أنه يدرى فهو عالم فاتبعوه ، ورجل يدرى ولا يدرى أنه يدرى فهو نائم فأيقظوه ، ورجل لا يدرى ويدرى أنه لا يدرى فهو مسترشد فأرشدوه ، ورجل لا يدرى ولا يدرى أنه لا يدرى فهو شيطان فاجتنبوه « كز » أربعة لا ينبغى للشريف أن يأنف منها وإن كان أميراً : قيامه من مجلسه لأبيه ، وخدمته لضيفه ، وخدمته للعالم الذى يتعلم منه ، والسؤال عما لا يعلم ممن هو أعلم منه « كح » إذا اشتغل العلماء بجمع الحلال صار العوام آكلين للشبهات ، وإذا صار العالم آكلا للشبهات صار العامى آكلا للحرام ، وإذا صار العالم آكلا للحرام صار العامى كافرا يعنى إذا استحلوا . أما الوجوه العقلية فأمور . أحدها : أن الأمور على أربعة أقسام ، قسم يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة . وقسم ترضاه الشهوة ولا يرضاه العقل ، وقسم يرضاه العقل والشهوة معا ، وقسم لا يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة . أما الأول فهو الأمراض والمكاره فى الدنيا ، وأما الثانى فهو المعاصى أجمع ، وأما الثالث : فهو العلم ، وأما الرابع : فهو الجهل فينزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار ، فكما أن العقل والشهوة لا يرضيان بالنار فكذلك لا يرضيان بالجهل وكما أنهما يرضيان بالجنة فكذا يرضيان بالعلم فمن رضى بالجهل فقد رضى بنار حاضرة ، ومن اشتغل بالعلم فقد خاض فى جنة حاضرة ، فكل من اختار العلم يقال له تعودت المقام فى الجنة فادخل الجنة ، ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار فادخل النار ، والذى يدل على أن العلم جنة والجهل نار أن كمال اللذة فى إدراك المحبوب وكمال الألم فى البعد عن المحبوب ، والجراحة إنما تؤلم لأنها تبعد جزءا من البدن عن جزء محبوب من تلك الأجزاء وهو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة إزالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت إزالة المحبوب وبعده ، فلا جرم كان ذلك مؤلما والاحراق بالنار إنما كان أشد إيلاما من الجرح لأن الجرح لا يفيد إلا تبعيد جزء معين عن جزء معين ، أما النار فانها تغوص فى جميع الأجزاء فاقتضت تبعيد جميع الأجزاء بعضها عن بعض ، فلما كانت التفريقات فى الاحراق أشد كان الألم هناك أصعب ، أما اللذة فهى عبارة عن إدراك المحبوب ، فلذة الأكل عبارة عن إدراك تلك الطعوم الموافقة للبدن ، وكذلك لذة النظر إنما تحصل لأن القوة الباصرة مشتاقة إلى إدراك المرئيات ، فلا جرم كان ذلك الادراك لذة لها فقد ظهر بهذا أن اللذة عبارة عن إدراك المحبوب ، والألم عبارة عن إدراك المكروه وإذا عرفت هذا فنقول :

كلما كان الادراك أغوص وأشد والمدرك أشرف وأكمل ، والمدرك أنقى وأبقى . وجب أن تكون اللذة أشرف وأكمل . ولا شك أن محل العلم هو الروح وهو أشرف من البدن ولا شك أن الادراك العقلى أغوص وأشرف على ماسيجيء بيانه فى تفسير قوله (الله نور السموات والأرض) وأما المعلوم فلا شك أنه أشرف لأنه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والأفلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع أحكامه وأوامره وتكاليفه وأى معلوم أشرف من ذلك فثبت أنه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ، ومما يدل على ما قلناه أنه إذا سئل الواحد منا عن مسألة علمية فان علمها وقدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهج به ، وان جهلها نكس رأسه حياء من ذلك ، وذلك يدل على أن اللذة الحاصلة بالعلم أكمل اللذات ، والشقاء الحاصل بالجهل أكمل أنواع الشقاء ، واعلم أن ههنا وجوها أخر من النصوص تدل على فضيلة العلم نسينا إيرادها قبل ذلك فلا بأس أن نذكرها ههنا . الوجه الأول : أن أول ما نزل قوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم : الذى علم بالقلم ، علم الانسان مالم يعلم) فقيل فيه إنه لا بد من رعاية التناسب بين الآيات فأى مناسبة بين قوله (خلق الانسان من علق) وبين قوله (اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم) فأجيب عنه بأن وجه المناسبة أنه تعالى ذكر أول حال الانسان وهو كونه علقة . مع أنها أخس الأشياء وآخر حاله وهى صيرورته عالما وهو أجل المراتب كأنه تعالى قال كنت أنت فى أول حالك فى تلك الدرجة التى هى غاية الخساسة فصرت فى آخر حالك فى هذه الدرجة التى هى الغاية فى الشرف ، وهذا إنما يتم لو كان العلم أشرف المراتب اذلو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشيء فى هذا المقام أولى . الثانى : أنه قال (اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم) وقد ثبت فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى إنما استحق الوصف بالأكرمية لأنه أعطى العلم فلولا أن العلم أشرف من غيره وإلا لما كانت إفادته أشرف من إفادة غيره : الثالث : قوله سبحانه (إنما يخشى الله من عباده العلماء) وهذه الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم ، أحدها : دلالتها على أمم من أهل الجنة وذلك لأن العلماء من أهل الخشية ؛ ومن كان من أهل الخشية كان من أهل الجنة فالعلماء من أهل الجنة فبيان أن العلماء من أهل الخشية قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) وبيان أن أهل الخشية من أهل الجنة قوله تعالى (جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الأنهار) إلى قوله تعالى (ذلك لمن خشى ربه) ويدل عليه أيضا قوله تعالى (ولمن خاف مقام ربه جنتان) ويدل عليه أيضا قوله تعالى « وعزتى وجلالى لا أجمع على عبدى خوفين ولا أجمع له أمنين فاذا أمننى فى الدنيا أخفته يوم القيامة وإذا خافنى فى الدنيا أمنته يوم القيامة » واعلم أنه يمكن إثبات مقدمتى هذه

الدلالة بالعقل ، أما بيان أن العالم بالله يجب أن يخشاه ، فذلك لأن من لم يكن عالما بالشيء استحال أن يكون خائفا منه ، ثم إن العلم بالذات لا يكفى فى الخوف ، بل لابد له من العلم بأمور ثلاثة . منها : العلم بالقدرة ، لأن الملك عالم باطلاع رعيته على أفعاله القبيحة ، لكنه لا يخافهم لعلمه بأنهم لا يقدرون على دفعها . ومنها : العلم بكونه عالما ، لأن السارق من مال السلطان يعلم قدرته ، ولكنه يعلم أنه غير عالم بسرقته فلا يخافه . ومنها العلم بكونه حكيما . فان المسخر عند السلطان عالم بكون السلطان قادراً على منعه عالما بقبائح افعاله ، لكنه يعلم أنه قد يرضى بما لا ينبغى فلا يحصل الخوف ؛ أما لو علم اطلاع السلطان على قبائح أفعاله وعلم قدرته على منعه وعلم أنه حكيم لا يرضى بسفاهته ؛ صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف فى قلبه ، فثبت أن خوف العبد من الله لا يحصل إلى إذا علم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات ، قادراً على كل المقدورات ، غير راض بالمنكرات والمحرمات ، فثبت أن الخوف من لوازم العلم بالله ، وإنما قلنا : أن الخوف سبب الفوز بالجنة ، وذلك لأنه إذا سنح للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله ، وفعل ذلك الشيء يكون مشتملا على منفعة ومضرة ، فصريح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح ، فاذا علم بنور الايمان أن اللذة العاجلة حقيرة فى مقابلة الألم الآجل ، صار ذلك الأيمان سببا لفراره عن تلك اللذة العاجلة ، وذلك هو الخشية ، وإذا صار تاركا للمحظور فاعلا للواجب كان من أهل الثواب ، فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية أن العالم بالله خائف والخائف من أهل الجنة . وثانيها : أن ظاهر الآية يدل على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء ، وذلك لأن كلمة إنما للحصر ، فهذا يدل على أن خشية الله لا تحصل إلا للعلماء . والآية الثانية وهى قوله (ذلك لمن خشى ربه) دالة على أن الجنة لأهل الخشية وكونها لأهل الخشية ينافى كونها لغيرهم ، فدل مجموع الآيتين على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء واعلم أن هذه الآية فيها تخويف شديد ، وذلك لأنه ثبت أن الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله ، فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله ، وهذه الدقيقة تنبهك على أن العلم الذى هو سبب القرب من الله تعالى هو الذى يورث الخشية ، وأن أنواع المجادلات وإن دقت وغمضت إذا خلت عن إفادة الخشية كانت من العلم المذموم . وثالثها : قرىء (إنما يخشى الله من عباده العلماء) برفع الأول ونصب الثانى ، ومعنى هذه القراءة : أنه تعالى لوجازت الخشية عليه ؛ لما خشى العلماء ، لأنهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وبين مالا يجوز . وأما الجاهل الذى لا يميز بين هذين البابين فأى مبالاة به وأى التفات إليه ، ففى هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والتعظيم . الرابع : قوله تعالى (وقل رب زدنى علما) . وفيه أدل دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله تعالى إياه ، حيث أمر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره . وقال قتادة : لو اكتفى أحد من العلم لاكتفى نبى الله موسى عليه السلام ولم يقل (هل أتبعك على أن تعلمنى

مما علمت رشداً) . الخامس : كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى أنه (قال رب هب لى ملكا لا ينبغى لأحد من بعدى) ثم إنه لم يفتخر بالمملكة وافتخر بالعلم حيث قال (يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شىء) فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير فاذا حسن من سليمان أن يفتخر بذلك العلم فلأن يحسن بالمؤمن أن يفتخر بمعرفة رب العالمين كان أحسن ولأنه قدم ذلك على قوله (وأوتينا من كل شىء) وأيضا فانه تعالى لما ذكر كمال حالهم قدم العلم أولا وقال (وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث) إلى قوله (وكلا آتينا حكما وعلما) ثم إنه تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحوال الدنيا فدل على أن العلم أشرف . السادس قال بعضهم الهدهد مع أنه فى نهاية الضعف ومع أنه كان فى موقف المعاتبة قال لسليمان (أحطت بما لم تحط به) فلو لا أن العلم أشرف الأشياء وإلا فمن اين للهدهد أن يتكلم فى مجلس سليمان بمثل هذا الكلام ولذلك يرى الرجل الساقط إذا تعلم العلم صار نافذ القول عند السلاطين وما ذاك إلا ببركة العلم ، السابع : قال عليه الصلاة والسلام « تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة » وفى التفضيل وجهان . أحدها : أن التفكر يوصلك إلى الله تعالى والعبادة توصلك إلى ثواب الله تعالى والذى يوصلك إلى الله خير مما يوصلك إلى غير الله . والثانى أن التفكر عمل القلب والطاعة عمل الجوارح ، والقلب أشرف من الجوارح فكان عمل القلب أشرف من عمل الجوارح والذى يؤكد هذا الوجه قوله تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) جعل الصلاة وسيلة إلى ذكر القلب والمقصود أشرف من الوسيلة فدل ذلك على أن العلم أشرف من غيره . الثامن : قال تعالى (وعلمك مالم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيما) فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا فالحكمة هى العلم وقال أيضا (الرحمن علم القرآن) فجعل هذه النعمة مقدمة على جميع النعم ، فدل على أنه أفضل من غيره . التاسع : ان سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم . أما التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام (عظم الحكمة فانى لا أجعل الحكمة فى قلب عبد إلا وأردت أن أغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كى تنال بها كرامتى فى الدنيا والآخرة » وأما الزبور فقال سبحانه وتعالى « ياداود قل لأحبار بنى اسرئيل ورهبانهم حادثوا من الناس الأتقياء فان لم تجدوا فيهم تقياً فحادثوا العلماء فان لم تجدوا عالما فحادثوا العقلاء فان التقى والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن فى أحد من خلقى وأنا أريد إهلاكه » وأقول إنما قدم الله تعالى التقى على العلم لأن التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا أن الخشية لا تحصل إلا مع العلم والموصوف بالأمرين أشرف من الموصوف بأمر واحد ، وهذا السر أيضا قدم العالم على العاقل لأن العالم لا بد وأن يكون عاقلا ، أما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم كالشجرة والتقوى كالثمر . وأما الانجيل قال الله تعالى فى السورة السابعة عشر منه (ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال إلى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم إن لم يسعدكم لم يشقكم

وإن لم يرفعكم لم يضعكم وإن لم يغنكم لم يفقركم وإن لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف أن نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجوا أن نعلم فنعمل » والعلم شفيع لصاحبه وحق على الله تعالى أن لايخزيه ، إن الله تعالى يقول يوم القيامة : « يامعاشر العلماء ماظنكم بربكم ؟ يقولون . ظننا أن يرحمنا ويغفر لنا ، فيقول : فأنى قد فعلت ، إنى قد استودعتكم حكمتى لا لشر أردته بكم ، بل لخير أردته بكم ، فادخلوا فى صالح عبادى إلى جنتى برحمتى » وقال مقاتل بن سليمان وجدت فى الانجيل . أن الله تعالى قال لعيسى بن مريم عليهما السلام : ياعيسى عظم العلماء واعرف فضلهم لأنى فضلتهم على جميع خلقى إلا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب ، وكفضل الآخرة على الدنيا ، وكفضلى على كل شىء . أما الأخبار : « ا » عن عبد الله بن عمر قال قال عليه الصلاة والسلام يقول الله تعالى للعلماء « إنى لم أضع علمى فيكم وأنا أريد أن أعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان منكم » « ب » قال أبو هريرة وابن عباس : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهى آخر خطبة خطبها بالمدينة فقال « من تعلم العلم وتواضع فى العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند الله . لم يكن فى الجنة أفضل ثوابا منه ولا أعظم منزلة ، ولم يكن فى الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة إلا كان له فيها أوفر النصيب وأشرف المنازل » . « ج » ابن عمر مرفوعا إذا كان يوم القيامة صفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة منضدة بالدر والياقوت والزمرد جلالها السندس والاستبرق ، ثم ينادى منادى الرحمن : أين من حمل إلى أمة محمد علما يريد به وجه الله : اجلسوا على هذه المنابر ، فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة . « د » عن عيسى ابن مريم عليهما السلام : ان أمة محمد عليه الصلاة والسلام علماء حكماء كأنهم من الفقه أنبياء ، يرضون من الله باليسير من الرزق ، ويرضى الله منهم باليسير من العمل ، ويدخلون الجنة بلا إله إلا الله « هـ » قال عليه السلام « من اغبرت قدماه فى طلب العلم ، حرم الله جسده على النار ، واستغفر له ملكاه وإن مات فى طلبه مات شهيداً ، وكان قبره روضة من رياض الجنة ، ويوسع له فى قبره مد بصره ، وينور على جيرانه أربعين قبراً عن يمينه . وأربعين قبراً عن يساره ، وأربعين عن خلفه ، وأربعين أمامه ، ونوم العالم عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، ونفسه صدقة ، وكل قطرة نزلت من عينيه تطفىء بحرا من جهنم فمن أهان العالم فقد أهان العلم ، ومن أهان العلم فقد أهان النبى ، ومن أهان النبى فقد أهان جبريل ومن أهان جبريل أهان الله ومن أهان الله أهانه الله يوم القيامة » « و » قال عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبركم بأجود الأجواد . قالوا نعم يا رسول الله ، قال الله تعالى : أجود الأجواد وأنا أجود ولد آدم ، وأجودهم من بعدى رجل عالم ينشر علمه فيبعث يوم القيامة أمة وحده ورجل جاهد فى سبيل الله حتى يقتل » . « ز » عن أبى هريرة مرفوعا « من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا ، نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ، ومن يسر على معسر . يسر

الله عليه فى الدنيا والآخرة ، والله تعالى فى عون العبد ، ما دام العبد فى عون أخيه ، ومن سلك طريقا يبتغى به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة وما اجتمع قوم فى مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده » رواه مسلم فى الصحيح « ح » قال عليه الصلاة والسلام « يشفع يوم القيامة ثلاثة : الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء » . قال الراوى : فأعظم مرتبة هى واسطة بين النبوة والشهادة « ط » معاذ بن جبل قال عليه الصلاة والسلام « تعلموا العلم فان تعلمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه صدقة ، وبذله لأهله قربة » لأنه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والأنيس من الوحشة والصاحب فى الوحدة والمحدث فى الخلوة والدليل على السراء والضراء والسلاح على الأعداء ، والدين عند الأختلاف يرفع الله به أقواما فيجعلهم فى الخير قادة هداة يهتدى بهم ، وأئمة فى الخير يقتفى بآثارهم ويقتدى بأفعالهم ، وينتهى إلى آرائهم . ترغب الملائكة فى خلقتهم وبأجنحتها تمسحهم وفى صلاتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحيتان البحر وهوامه وسباع البر وأنعامه والسماء ونجومها . لأن العلم حياة القلوب من العمى ونور الأبصار من الظلمة وقوة الأبدان من الضعف يبلغ بالبعيد منازل الأحرار ومجالس الملوك والدرجات العلى فى الدنيا والآخرة والتفكر فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع الله ويعبد وبه يمجد ويوحد وبه توصل الأرحام وبه يعرف الحلال والحرام « ى » أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعوا له بالخير » « يا » قال عليه الصلاة والسلام « إذا سألتم الحوائج فاسألوها الناس قيل يارسول الله ومن الناس ؟ قال أهل القرآن قيل ثم من ؟ قال أهل العلم قيل ثم من ؟ قال الصباح الوجوه » قال الراوى والمراد بأهل القرآن من يحفظ معانيه « يب » قال عليه الصلاة والسلام « من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله فى أرضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا سم الله القتال لعباده تخذوا منها بقدر السم فى الأدوية لعلكم تنجون » قال الراوى والعلماء داخلون فيه لأنهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال تخذوه « يج » فى الخبر : العالم نبى لم يوح إليه « يد » قال عليه الصلاة والسلام « كن عالما ، أو متعلماً ، أو مستمعاً ، أو محبا ، ولا تكن الخامس فتهلك » قال الراوى : وجه التوفيق بين هذه الرواية وبين الرواية الأخرى وهى قوله عليه الصلاة والسلام « الناس رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم » إن المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما أحسن قول بعض الأعراب لولده : كن سبعاً خالساً أوذئبا خانساً أو كلبا حارسا ، وإياك وأن تكون إنسانا ناقصاً ، « يه » قال عليه الصلاة والسلام « من اتكأ على يده عالم كتب الله له بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل رأس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة » « يو » قال عليه الصلاة والسلام برواية أبى هريرة « بكت السموات

السبع ومن فيهن ومن عليهن والأرضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لعزيز ذل وغنى افتقر وعالم يلعب به الجهال » « يز » وقال عليه السلام « حملة القرآن عرفاء أهل الجنة والشهداء قواد أهل الجنة والأنبياء سادة أهل الجنة » « يح » وقال عليه السلام « العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الأنبياء » قال الراوى الانسان لا يكون مفتاحا إنما المعنى أن عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه أن من رأى فى النوم أن بيده مفاتيح الجنة فانه يؤتى علما فى الدين . « يط » وقال عليه الصلاة والسلام « إن لله تعالى فى كل يوم وليلة ألف رحمة على جميع خلقه الغافلين والبالغين وغير البالغين ، فتسعمائة وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبى العلم والمسلمين ، والرحمة الواحدة لسائر الناس » . « ك » وقال عليه الصلاة والسلام « قلت ياجبريل أى الأعمال أفضل لأمتى ؟ قال العلم ، قلت ثم أى ؟ قال النظر إلى العالم ، قلت ثم أى ؟ قال زيارة العالم ، ثم قال ومن كسب العلم لله وأراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ، ولم يرد به عرضا من الدنيا ، فأنا كفيله بالجنة » « كا » وقال عليه الصلاة والسلام « عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم والغازى والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع لأبويه والمرأة المطيعة لزوجها » « كب » « سئل النبى ﷺ ما العلم ؟ فقال دليل العمل قيل فما العقل ؟ قال قائد الخير ، قيل فما الهوى ؟ قال مركب المعاصى ؛ قيل فما المال ؟ قال رداء المتكبرين ، قيل فما الدنيا ؟ قال سوق الآخرة » . « كج » أنه عليه الصلاة والسلام كان يحدث إنسانا فأوحى الله إليه أنه لم يبق من عمر هذا الرجل الذى تحدثه إلا ساعة ، وكان هذا وقت العصر ، فأخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال : يا رسول الله دلنى على أوفق عمل لى فى هذه الساعة ، قال اشتغل بالتعلم فاشتغل بالتعلم ، وقبض قبل المغرب ، قال الراوى : فلو كان شىء أفضل من العلم ، لأمره النبى ﷺ به فى ذلك الوقت . « كد » قال عليه الصلاة والسلام « الناس كلهم موتى إلا العالمون » والخبر مشهور « كه » عن أنس قال عليه الصلاة والسلام « سبعة للعبد تجرى بعد موته : من علم علما أو أجرى نهرا أو حفر بئرا أو بنى مسجدا أو ورث مصحفا أو ترك ولدا صالحا يدعوا له بالخير أو صدقة تجرى له بعد موته » فقدم عليه الصلاة والسلام التعليم على جميع الانتفاعات لأنه روحانى والروحانى أبقى من الجسمانيات « كو » قال عليه الصلاة والسلام « لا تجالسوا العلماء إلا إذا دعوكم من خمس إلى خمس : من الشك إلى اليقين ومن الكبر إلى التواضع ومن العداوة إلى النصيحة ومن الرياء إلى الاخلاص ومن الرغبة إلى الزهد » « كز » أوصى النبى ﷺ إلى على بن أبى طالب رضى الله عنه فقال ياعلى احفظ التوحيد فانه رأس مالى والزم العمل فانه حرفتى ، وأقم الصلاة فانها قرة عينى ، واذكر الرب فانه بصيرة فؤادى ، واستعمل العلم فانه ميراثى « كح » أبو كبشة الأنصارى قال ضرب لنا رسول الله ﷺ مثل الدنيا مثل أربعة رهط رجل آتاه الله علما وآتاه مالا فهو يعمل بعلمه فى ماله ، ورجل آتاه الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو أن الله تعالى آتانى مثل ماأوتى فلان لفعلت فيه مثل مايفعل فلان فهما فى الأجر سواء ، ورجل آتاه الله مالا

ولم يؤته علما فهو يمنعه من الحق وينفقه فى الباطل ، ورجل لم يؤته الله علما ولم يؤته مالا فيقول : لو أن الله تعالى آتانى مثل ما أوتى فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما فى الوزر سواء .

﴿ الآثار ﴾ « ا » كميل بن زياد قال أخذ على بن أبى طالب رضى الله عنه بيدى فأخرجنى إلى الجبانة فلما أصحر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل بن زياد إن هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها فاحفظ ما أقول لك : الناس ثلاثة عالم ربانى ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق ، يا كميل العلم خير من المال ، والعلم يحرسك وأنت تحرس المال والمال تنقصه النفقة ، والعلم يزكوا بالانفاق ، وصنيع المال يزول بزواله ، يا كميل معرفة العلم زين يزان به يكتسب به الانسان الطاعة فى حياته ، وجميل الأحدوثة بعد وفاته ، والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه « ب » عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : أن الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فاذا سمع العلم وخاف واسترجع على ذنوبه انصرف إلى منزله وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء . فان الله لم يخلق تربة على وجه الأرض أكرم من مجالس العلماء « ج » عن ابن عباس خير سليمان بين الملك والمال وبين العلم فاختار العلم فأعطى العلم والملك معا « د » سليمان لم يحتج إلى الهدهد إلا لعلمه لما روى عن نافع بن الأزرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب الماء . قال ابن عباس لأن الأرض كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف بأوقات الفخ يغطى له بأصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس إذا جاء القدر عمى البصر (ﻫ) قال أبو سعيد الخدرى تقسم الجنة على عشرة آلاف جزء تسعة آلاف وتسعمائة وتسعة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله أمره فكان هذا ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقتسمون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين « و » قال ابن عباس لولده يابنى عليك بالأدب فانه دليل على المروءة وأنس فى الوحشة وصاحب فى الغربة وقرين فى الحضر وصدر فى المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال للشريف وجلالة للملك « ز » عن الحسن البصرى : صرير قلم العلماء تسبيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة وإذا أصاب من ذلك المداد ثوبه فكأنما أصابه دم الشهداء وإذا قطر منها على الأرض تلألأ نوره ، وإذا قام من قبره نظر إليه أهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله أكرمه الله وحشر مع الأنبياء عليهم السلام « ح » فى كتاب كليلة ودمنة : أحق من لا يستخف بحقوقهم ثلاثة : العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعالم أهلك دينه ومن استخف بالسلطان أهلك دنياه ومن استخف بالاخوان أهلك مروءته « ط » قال سقراط من فضيلة العلم أنك لا تقدر على أن يخدمك فيه أحد كما تجد من يخدمك فى سائر الأشياء بل تخدمه بنفسك ولا يقدر أحد على سلبه عنك « ى » قيل لبعض الحكماء لا تنظر فأغمض عينيه ، فقيل لا تسمع فسد أذنيه ، فقيل لا تتكلم فوضع يده على فيه ، فقيل له لا تعلم فقال لا أقدر عليه « يا » إذا كان السارق عالما لا تقطع يده لأنه يقول كان المال وديعة لى وكذا

الشارب يقول حسبته خلا وكذا الزانى يقول تزوجتها فانه لا يحد « يب » قال بعضهم أحيوا قلوب إخوانكم ببصائر بيانكم كما تحيون الموات بالنبات والنواة ، فان نفساً تبعد من الشهوات والشبهات أفضل من أرض تصلح للنبات . قال الشاعر :

وفى الجهل قبل الموت موت لأهله   وأجسامهم قبل القبور قبور
وإن امرأ لم يحى بالعلم ميت   وليس له حتى النشور نشور

﴿ وأما النكت ﴾ فمن وجوه « ا » المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وعند الشهوة يرجى زوالها ، انظر إلى زلة آدم فانه بعلمه استغفر والشيطان غوى وبقى فى غيه أبداً لأن ذلك كان بسبب الجهل « ب » إن يوسف عليه السلام لما صار ملكا احتاج إلى وزير فسأل ربه عن ذلك فقال له جبريل إن ربك يقول لا تختر إلا فلاناً فرآه يوسف فى أسوأ الأحوال فقال لجبريل إنه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل إن ربك عينه لذلك لأنه كان ذب عنك حيث قال (إن كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين) والنكتة أن الذى ذب عن يوسف عليه السلام استحق الشركة فى مملكته فمن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الاحسان والتحسين « ج » أراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتى فلما شرع فى التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك إليه وقال اترك التعلم فقد صرت أهلا لخدمتى فقال كنت أهلا لخدمتك حين لم ترنى أهلا لخدمتك وحين رأيتنى أهلا لخدمتك رأيت نفسى أهلا لخدمة الله تعالى وذلك أنى كنت أظن أن الباب بابك لجهلى والآن علمت أن الباب باب الرب « د » تحصيل العلم إنما يصعب عليك لفرط حبك الدنيا لأنه تعالى أعطاك سواد العين وسويداء القلب ولا شك أن السواد أكبر من السويداء فى اللفظ لأن السويداء تصغير السواد ثم إذا وضعت على سواد عينك جزءاً من الدنيا لا ترى شيئاً فكيف إذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئاً « ه » قال حكيم : القلب ميت وحياته بالعالم والعلم ميت وحياته بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة فاذا قوى بالمدارسة فهو محتجب وإظهاره بالمناظرة وإذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم ونتاجه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكا أبديا لا آخر له « و » (قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم) إلى قوله (وهم لا يشعرون) كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم تكن إلا بسبب أنها علمت مسألة واحدة وهى قوله تعالى (وهم لا يشعرون) كأنها قالت إن سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه إيذاء البرىء عن الجرم ولكنه لو حطمكم فانما يصدر ذلك منه على سبيل السهو لأنه لا يعلم حالكم فقوله تعالى (وهم لا يشعرون) إشارة إلى تنزيه الأنبياء عليهم السلام عن المعصية فتلك النملة لما علمت هذه المسألة الواحدة استحقت الرياسة التامة فمن علم حقائق الأشياء من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة فى الدنيا والدين « ز » الكلب إذا تعلم وأرسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهراً والنكتة أن

العلم هناك انضم إلى الكلب فصار النجس ببركة العلم طاهرا ، فههنا النفس والروح طاهرتان فى أصل الفطرة إلا أنهما تلوثتا بأقذار المعصية ثم انضم اليهما العلم بالله وبصفاته فنرجوا من عميم لطفه أن يقلب النجس طاهراً ههنا والمردود مقبولا « ح » القلب رئيس الاعضاء ثم تلك الرياسة ليست للقوة فان العظم أقوى منه ولا للعظم فان الفخذ أعظم منه ولا للحدة فان الظفر أحد منه وإنما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على أن العلم أشرف الصفات .

﴿ أما الحكايات ﴾ : « ا » حكى أن هرون الرشيد كان معه فقهاء وكان فيهم أبو يوسف فأتى برجل فادعى عليه آخر أنه أخذ من بيته مالا بالليل فأقر الآخذ بذلك فى المجلس فاتفق الفقهاء على أنه تقطع يده . فقال أبو يوسف : لا قطع عليه ، قالوا لم ؟ قال لأنه أقر بالأخذ والأخذ لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل فى قوله ، ثم قالوا للآخذ أسرقتها ؟ قال نعم ، فأجمعوا كلهم على أنه وجب القطع لأنه أقر بالسرقة فقال أبو يوسف : لاقطع لأنه وإن أقر بالسرقة لكن بعد ماوجب الضمان عليه باقراره بالأخذ فاذا أقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع إقراره فتعجب الكل من ذلك « ب » عن الشعبى كنت عند الحجاج فأتى بيحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا بالحديد فقال له الحجاج أنت زعمت أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله ﷺ فقال بلى فقال الحجاج لتأتينى بها واضحة بينة من كتاب الله أو لأقطعنك عضواً عضوا فقال آتيك بها واضحة بينة من كتاب الله يا حجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله ياحجاج فقال له ولا تأتنى بهذه الآية (ندع أبناءنا وأبناءكم) فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله وهو قوله (ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان) إلى قوله (وزكريا ويحيى وعيسى) فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح ؟ قال فأطرق مليا ثم رفع رأسه فقال كأنى لم أقرأ هذه الآية من كتاب الله حلوا وثاقه وأعطوه من المال كذا « ج » يحكى أن جماعة من أهل المدينة جاءوا إلى أبى حنيفة ليناظروه فى القراءة خلف الامام ويبكتوه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكننى مناظرة الجميع ففوضوا أمر المناظرة إلى أعلمكم لأناظره فأشاروا إلى واحد فقال هذا أعلمكم ؟ قالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم ؟ قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم ؟ قالوا نعم قال وإن ناظرته وألزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة ؟ قالوا نعم قال كيف ؟ قالوا لأنا رضينا به إماما فكان قوله قولا لنا قال أبو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام فى الصلاة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فأقروا له بالالزام « د » هجا الفرزدق واحدا (١) فقال :

لقد ضاع شعرى على بابكم   كما ضاع در على خالصة

وكانت خالصة معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت هيبة سليمان ابن عبد الملك تفوق هيبة المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت

---

(١) الخبر يروى فى كتب الأدب بصورة أخرى لأبى نواس يقوله فى الرشيد وخالصة جاريته ويقال فى هذا البيت أنه بيت قلعت عيناه فأبصر .

الفرزدق فأمر سليمان باشخاص الفرزدق على أفظع الوجوه مكبلا مقيداً فلما حضر وماكان به من الرمق إلا مقدار ما يقيمه على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمان بن عبد الملك : أنت القائل

لقد ضاع شعرى على بابكم　　كما ضاع در على خالصة ؟

فقال ما قلته هكذا وإنما غيره على من أراد بى مكروها وإنما قلت : وخالصة من وراء الستر تسمع :

لقد ضاء شعرى على بابكم　　كما ضاء در على خالصة

فسرى عن خالصة فلم تملك نفسها أن خرجت من الستر فألقت على الفرزدق ماكان عليها من الحلى وهى زيادة على ألف ألف درهم فأتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلى من الفرزدق بمائة ألف ورده على خالصة « ه » دعا المنصور أبا حنيفة يوما فقال الربيع وهو يعاديه يا أمير المؤمنين هذا يعنى أبا حنيفة يخالف جدك حيث يقول : الاستثناء المنفصل جائز وأبوا حنيفة ينكره فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة فى رقبة الناس فقال كيف ؟ قال انهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون إلى منازلهم فيستثنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال : إياك ياربيع وأبا حنيفة فلما خرج فقال الربيع ياأبا حنيفة سعيت فى دمى فقال أبو حنيفة كنت البادى وأنا المدافع . ويحكى أن مسلما قتل ذميا عمدا فحكم أبو يوسف بقتل المسلم به فبلغ زبيدة ذلك فبعثت إلى إبى يوسف فقالت إياك وأن تقتل المسلم وكانت فى عناية عظيمة بأمر المسلمين فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء وجىء بأولياء الذمى والمسلم فقال له الرشيد أحكم بقتله فقال ياأمير المؤمنين هو مذهبى غير أنى لست أقتل المسلم به حتى تقوم البينة العادلة أن الذمى يوم قتله المسلم كان ممن يؤدى الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه « ز » دخل الغضبان على الحجاج بعد ما قال لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث تغد بالحجاج قبل أن يتعشى بك فقال له ما جواب السلام عليك ؟ فقال وعليكم السلام ثم فطن الحجاج ، وقال قاتلك الله ياغضبان ، أخذت لنفسك أمانا بردى عليك أما والله لولا الوفاء والكرم ، لما شربت الماء البارد بعد ساعتك هذه . فانظر إلى فائدة العلم فى هذه الصورة فلله در العلم ومن به تردى ، وتعسا للجهل ومن فى أوديته تردى « ح » بلغ عبد الملك ابن مروان قول الشاعر :

ومنا سويد والبطين وقعنب　　ومنا أمير المؤمنين شبيب

فأمر به فأدخل عليه ، فقال أنت القائل ومنا أمير المؤمنين شبيب ؟ فقال إنما قلت ومنا أمير المؤمنين شبيب ، بنصب الراء فناديتك واستغثت بك ، فسرى عن عبد الملك وتخلص الرجل من الهلاك بصنعة يسيرة عماها بعلمه ، وهو أنه حول الضمة فتحة . « ط » قال أبو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير : بلغنى أنك كنت فى مجلس وقدجرى بين يديك ذكرى ، فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه وأسقنى من دمه ، فقال نعم قلته ، ولكن فى كرم كذا لما نظرت إلى الحصرم فاستحسن

قوله ، وعفا عنه . « ى » قال رجل لأبى حنيفة : إنى حلفت لا أكلم امرأتى حتى تكلمنى وحلفت بصدقة ما تملك أن لا تكلمنى أو أكلمها فتحير الفقهاء فيه فقال سفيان من كلم صاحبه حنث فقال أبو حنيفة اذهب وكلمها ولا حنث عليكما . فذهب الى سفيان وأخبره بما قال أبو حنيفة ، فذهب سفيان إلى أبى حنيفة مغضباً وقال : تبيح الفروج ! فقال أبو حنيفة : وما ذاك ؟ قال سفيان : أعيدوا على أبى حنيفة السؤال ، فأعادوا وأعاد أبو حنيفة الفتوى ، فقال من أين قلت ؟ قال : لم شافهته باليمين بعد ما حلف كانت مكلمة فسقطت يمينه ، وإن كلمها فلا حنث عليه ولا عليها ؛ لأنه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنهما . قال سفيان : إنه ليكشف لك من العلم عن شيء كلنا عنه غافل . « يا » دخل اللصوص على رجل فأخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثا أن لا يعلم أحدا ، فأصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر أن يتكلم من أجل يمينه ، فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة فقال أحضر لى إمام مسجدك وأهل محلتك فأحضرهم إياه ، فقال لهم أبو حنيفة . هل تحبون أن يرد الله على هذا متاعه ؟ قالوا نعم ، قال فاجمعوا كلا منهم وأدخلوهم فى دار ثم أخرجوهم واحداً واحداً ، وقولوا أهذا لصك ؟ فان كان ليس بلصه قال لا ، وإن كان لصه فليسكت ، وإذا سكت فاقبضوا عليه ، ففعلوا ما أمرهم به أبو حنيفة ، فرد الله عليه جميع ما سرق منه « يب » كان فى جوار أبى حنيفة فتى يغشى مجلس أبى حنيفة ، فقال يوما لأبى حنيفة : إنى أريد أن أتزوج ابنة فلان وقد خطبتها ، إلا أنهم قد طلبوا منى من المهر فوق طاقتى ، فقال : احتل واقترض وادخل عليها ، فان الله تعالى يسهل الأمر عليك بعد ذلك ، ثم أقرضه أبو حنيفة ذلك القدر ؛ ثم قال له : بعد الدخول اظهر أنك تريد الخروج من هذا البلد إلى بلد بعيد ، وأنك تسافر بأهلك معك : فأظهر الرجل ذلك . فاشتد ذلك على أهل المرأة وجاؤا إلى أبى حنيفة يشكونه ويستفتونه ، فقال لهم أبو حنيفة : له ذلك ، فقالوا : وكيف الطريق إلى دفع ذلك ؟ فقال أبو حنيفة : الطريق أن ترضوه بأن تردوا عليه ما أخذتموه منه ، فأجابوه إليه ؛ فذكر أبو حنيفة ذلك للزوج ، فقال الزوج : فأنا أريد منهم شيئاً آخر فوق ذلك ، فقال أبو حنيفة : أيما أحب إليك أن ترضى بهذا القدر وإلا أقرت لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضى ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعوا بهذا فلا آخذ منهم شيئا ورضى بذلك القدر فحصل ببركة علم أبى حنيفة فرج كل واحد من الخصمين « يج » عن الليث بن سعد قال قال رجل لأبى حنيفة ؛ لى ابن ليس بمحمود السيرة أشترى له الجارية بالمال العظيم فيعتقها وأزوجه المرأة بالمال العظيم فيطلقها فقال له أبو حنيفة اذهب به معك إلى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها إياه فان طلقها عادت إليك مملوكة وإن أعتقها لم يجز عتقه إياها ، قال الليث فو الله ما أعجبنى جوابه كما أعجبنى سرعة جوابه « يد » سئل أبو حنيفة عن رجل حلف ليقربن امرأته نهاراً فى رمضان فلم يعرف أحد وجه الجواب فقال أبو حنيفة يسافر مع امرأته فيطؤها نهاراً

فى رمضان(١) «يه» جاء رجل الى الحجاج فقال سرقت لى أربعة آلاف درهم فقال الحجاج من تتهم؟ فقال لا أتهم أحدا قال لعلك أتيت من قبل أهلك ؟ قال سبحان الله امرأتى خير من ذلك قال الحجاج لعطاره اعمل لى طيبا ذكياً ليس له نظير فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة ولا تدهن منها غيرك ثم قال الحجاج لحرسه : اقعدوا على أبواب المساجد وأراهم الطيب وقال من وجد منه ريح هذا الطيب فخذوه فاذا رجل له وفرة فأخذوه فقال الحجاج من من أين لك هذا الذهن ؟ قال اشتريته قال أصدقنى وإلا قتلتك فصدقه فدعا الشيخ وقال هذا صاحب الأربعة آلاف عليك بامرأتك فأحسن أدبها ، ثم أخذ الأربعة آلاف من الرجل ، وردها إلى صاحبها « يو » قال الرشيد يوما لأبى يوسف : عند جعفر بن عيسى جارية هى أحب الناس إلى وقد عرف ذلك وقد حلف إن لا يبيع ولا يهب ولا يعتق ، وهو الآن يطلب حل يمينه . فقال يهب النصف ويبيع النصف ولا يحنث « يز » قال محمد بن الحسن : كنت نائما ذات ليلة ، فاذا أنا بالباب يدق ويقرع فقلت انظروا من ذاك ؟ فقالوا رسول الخليفة يدعوك فخفت على روحى فقمت ومضيت إليه ، فلما دخلت عليه قال دعوتك فى مسألة : إن أم محمد يعنى زبيدة قلت لها أنا الأمام العدل ، والامام العدل فى الجنة ، فقالت لى إنك ظالم عاص فقد شهدت لنفسك بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرمت عليك ، فقلت له يا أمير المؤمنين إذا وقعت فى معصية هل تخاف الله فى تلك الحالة أو بعدها : فقال إى والله أخاف خوفا شديدا ، فقلت أنا أشهد أن لك جنتين ، لا جنة واحدة قال تعالى (ولمن خاف مقام ربه جنتان) فلاطفنى وأمرنى بالانصراف فلما رجعت إلى دارى رأيت البدر متبادرة إلى « يح » يحكى أن أبا يوسف أتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله ، فخاف أبو يوسف على نفسه ، فلبس إزاره ومشى خائفاً إلى دار الخليفة ، فلما دخل عليه سلم فرد عليه الجواب وأدناه ، فعند ذلك هدأ روعه ، قال الرشيد إن حلياً لنا فقد من الدار فاتهمت فيه جارية من جوارى الدار الخاصة ، فحلفت لتصدقينى أو لأقتلنك وقد ندمت فاطلب لى وجها ؛ فقال أبو يوسف : فأذن لى فى الدخول عليها فأذن له فرآى جارية كأنها فلقة قمر ؛ فأخلى المجلس ثم قال لها : أمعك الحلى ؟ فقالت لا والله ، فقال لها احفظى ما أقول لك ولا تزيدى عليه ولا تنقصى عنه إذا دعاك الخليفة وقال لك أسرقت الحلى فقولى نعم ، فاذا قال لك فهاتها فقولى ما سرقتها ، ثم خرج أبو يوسف إلى مجلس الرشيد وأمر باحضار الجارية فحضرت ، فقال للخليفة : سلها عن الحلى ، فقال لها الخليفة : أسرقت الحلى ؟ قالت نعم ، قال لها : فهاتها ، قالت لم أسرقها والله ، قال أبو يوسف : قد صدقت يا أمير المؤمنين فى الاقرار أو الانكار وخرجت من اليمين ، فسكن غضب الرشيد وأمر أن يحمل إلى دار أبى يوسف مائة ألف درهم ، فقالوا : إن الخزان غيب فلو أخرنا ذلك إلى الغد ، فقال : إن القاضى أعتقنا الليلة

---

(١) شرط الفقهاء فى السفر المبيح للفطر أن لا يكون الفطر هو مقصود المسافر بسفره كما فى هذه الحالة.

فلا نؤخر صلته إلى الغد ، فأمر حتى حمل عشر بدر مع أبى يوسف إلى منزله . « يط » قال بشر المريسى للشافعى : كيف تدعى انعقاد الاجماع مع أن أهل المشرق والمغرب لا يمكن معرفة وجود إجماعهم على الشىء الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد ، فقال الشافعى : هل تعرف إجماع الناس على خلافة هذا الجالس ؟ فأقر به خوفاً وانقطع ، « ك » أعرابى قصد الحسين بن على رضى الله عنهما ، فسلم عليه وسأله حاجة وقال سمعت جدك يقول : إذا سألتم حاجة فاسألوها من أحد أربعة : إما عربى شريف ، أو مولى كريم ، أو حامل القرآن ، أو صاحب وجه صبيح فأما العرب فشرفت بجدك ، وأما الكرم فدأبكم وسيرتكم ، وأما القرآن ففى بيوتكم نزل ، وأما الوجه الصبيح فانى سمعت رسول الله ﷺ يقول : إذا أردتم أن تنظروا إلى فانظروا إلى الحسن والحسين ، فقال الحسين : ما حاجتك ؟ فكتبها على الأرض ، فقال الحسين سمعت أبى عليا يقول قيمة كل امرىء ما يحسنه . وسمعت جدى يقول : المعروف بقدر المعرفة فأسألك عن ثلاث مسائل إن أحسنت فى جواب واحدة فلك ثلث ما عندى وإن أجبت عن اثنتين فلك ثلثا ما عندى وإن أجبت عن الثلاث فلك كل ما عندى وقد حمل إلى صرة مختومة من العراق فقال سل ولا حول ولا قوة إلا بالله فقال أى الأعمال أفضل قال الأعرابى : الايمان بالله . قال فما نجاة العبد من الهلكة قال الثقة بالله ، قال فما يزين المرء قال علم معه حلم قال فان أخطأه ذلك قال فمال معه كرم قال فإن أخطأه ذلك قال ففقر معه صبر قال فأن أخطأه ذلك قال فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه فضحك الحسين ورمى بالصرة إليه

﴿ أما الشواهد العقلية فى فضيلة العلم ﴾ فنقول : اعلم أن كون العلم صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة نقصان أمر معلوم للعقلاء بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فأنه يتأذى بذلك وإن كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل ياعالم فانه يفرح بذلك وإن كان يعلم أنه ليس كذلك وكل ذلك دليل على أن العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وأيضا فالعلم أينما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى أن الحيوان إذا رأى الانسان احتشمه بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان أقوى بكثير من الانسان وكذلك جماعة الرعاة إذا رأوا من جنسهم من كان أوفر عقلا منهم وأغزر فضلا فيما هم فيه وبصدده انقادوا له طوعا فالعلماء إذا لم يعاندوا كانوا رؤساء بالطبع على من كان دونهم فى العلم ولذلك فان كثيرا ممن كانوا يعاندون النبى ﷺ قصدوه ليقتلوه فما كان إلا أن وقع بصرهم عليه فألقى الله فى قلوبهم منه روعة وهيبة فهابوه وانقادوا له صلى الله عليه وسلم ولهذا قال الشاعر :

لو لم تكن فيه آيات مبينة   كانت بداهته تنبيك عن خبر

وأيضا فلا شك أن الانسان أفضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصولته فان كثيراً من الحيوانات يساويه فيها أو يزيد عليه فاذن تلك الفضيلة ليست إلا لاختصاصه بالمزية

النورانية واللطيفة الربانية التى لأجلها صار مستعداً لا دراك حقائق الأشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وأيضا الجاهل كأنه فى ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كانه يطير فى أقطار الملكوت ويسبح فى بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن إلى الجوهر والعرض والجوهر إلى البسيط والمركب ويبالغ فى تقسيم كل منها إلى أنواعها وأنواع أنواعها وأجزائها وأجزاء أجزائها والجزء الذى به يشارك غيره والجزء الذى به يمتاز عن غيره ويعرف أثر كل شيء ومؤثره ومعلوله وعلته ولازمه وملزومه وكليه وجزئيه وواحده وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التى أثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها فأى سعادة فوق هذه الدرجة ثم إنه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة عالمة فتصير تلك النفس كالشمس فى عالم الأرواح وسببا للحياة الأبدية لسائر النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى (ينزل الملائكة بالروح من أمره) والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقرآن وكما أن البدن بلا روح ميت فاسد فكذا الروح بلا علم ميت ونظيره قوله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا) فالعلم روح الروح ونور النور ولب اللب ومن خواص هذه السعادة أنها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير ، فان التصورات الكلية لا يتطرق إليها الزوال والتغير وإذا كانت هذه السعادة فى نهاية الجلالة فى ذاتها ثم إنها باقية أبد الآبدين ودهر الداهرين كانت لا محالة أكمل السعادات وأيضا فالأنبياء صلوات الله عليهم مابعثوا إلا للدعوة إلى الحق قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) إلى آخره ، وقال (قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى) ثم خذ من أول الأمر فانه سبحانه لما قال (إنى جاعل فى الأرض خليفة) قالت الملائكة (أتجعل فيها من يفسد فيها) قال سبحانه (إنى أعلم ما لا تعلمون) فأجابهم سبحانه بكونه عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة . والارادة ، والسمع ، والبصر ، والوجود ، والقدم ، والاستغناء عن المكان والجهة جوابا لهم وموجبا لسكوتهم وإنما جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على أن صفات الجلال والكمال وإن كانت بأسرها فى نهاية الشرف إلا أن صفة العلم أشرف من غيرها ثم إنه سبحانه إنما أظهر فضل آدم عليه السلام بالعلم وذلك يدل أيضا على أن العلم أشرف من غيره ثم إنه سبحانه لما أظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلى وذلك يدل على أن تلك المنقبة إنما استحقها آدم عليه السلام بالعلم ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما انما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم فانهما إن حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق أخس المراتب قال تعالى (إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار) أو تقليداً والتقليد مذموم فثبت أن تسبيحهم وتقديسهم إنما صار موجبا للافتخار ببركة العلم . ثم إن آدم عليه السلام إنما وقع عليه اسم المعصية لأنه أخطأ

فى مسألة واحدة اجتهادية على ما سيأتى بيانه ولأجل هذا الخطأ القليل وقع فيما وقع فيه والشىء كلما كان الخطر فيه أكثر كان أشرف فذلك يدل على غاية جلالة العلم . ثم إنه ببركة جلالة العلم لما تاب وأناب وترك الاصرار والاستكبار وجد خلعة الاجتباء ، ثم انظر إلى إبراهيم عليه السلام كيف اشتغل فى أول أمره بطلب العلم على ما قال تعالى (فلما جن عليه الليل رآى كوكباً) ثم انتقل من الكواكب إلى القمر ومن القمر إلى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شىء إلى شىء إلى أن وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر إلى المقصود وأعرض عن الشرك فقال (إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض) فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله تعالى بأشرف المدائح وعظمه على أتم الوجوه فقال تارة (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) وقال أخرى (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء) ثم إنه عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدإ اشتغل بمعرفة المعاد فقال (وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى) ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والمحاجة تارة مع أبيه على ما قال (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) وتارة مع قومه فقال (ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون) وأخرى مع ملك زمانه فقال (ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه) وانظر إلى صالح وهود وشعيب كيف كان اشتغالهم فى أوائل أمورهم وأواخرها بالتعلم والتعليم وارشاد الخلق إلى النظر والتفكر فى الدلائل وكذلك أحوال موسى عليه السلام مع فرعون وجنوده ووجوه دلائله معه ، ثم انظر إلى حال سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد أخرى فقال (ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى) فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال وقال أيضا (ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان) وقال (ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا) ثم إنه أول ما أوحى إليه قال (اقر باسم ربك) ثم قال (وعلمك ما لم تكن تعلم) وهو عليه الصلاة والسلام كان أبدا يقول : أرنا الأشياء كما هى . فلو لم يظهر للانسان مما ذكرنا من الدلائل النقلية والعقلية شرف العلم لاستحال أن يظهر له شىء أصلا وأيضا فان الله تعالى سمى العلم فى كتابه بالأسماء الشريفة . فمنها : الحياة (أومن كان ميتاً فأحييناه) . وثانيها : الروح (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا) ، وثالثها : النور (الله نور السموات والأرض) وأيضا قال تعالى فى صفة طالوت (إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم) فقدم العلم على الجسم ولا شك أن المقصود من سائر النعم سعادة البدن ، فسعادة البدن أشرف من السعادة المالية فاذا كانت السعادة العلمية راجحة على السعادة الجسمانية فأولى أن تكون راجحة على السعادة المالية . وقال يوسف (اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم) ولم يقل إنى حسيب نسيب فصيح مليح ، وأيضا فقد جاء فى الخبر « المرء بأصغريه قلبه ولسانه » إن تكلم تكلم بلسانه ، وإن قاتل قاتل بجنانه ، قال الشاعر :

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده   فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

وأيضا فان الله تعالى قدم عذاب الجهل على عذاب النار فقال (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم إنهم لصالوا الجحيم) وقال بعضهم : العلوم مطالعها من ثلاثة أوجه ، قلب متفكر ، ولسان معبر ، وبيان مصور ، قال على بن أبى طالب رضى الله عنه « عين العلم من العلو ، ولامه من اللطف ، وميمه من المروءة » وأيضا قيل العلوم عشرة : علم التوحيد للأديان ، وعلم السر لرد الشيطان ، وعلم المعاشرة للاخوان ، وعلم الشريعة للأركان ، وعلم النجوم للأزمان ، وعلم المبارزة للفرسان ، وعلم السياسة للسلطان ، وعلم الرؤيا للبيان ، وعلم الفراسة للبرهان ، وعلم الطب للأبدان ، وعلم الحقيقة للرحمن ، وأيضا قيل ضرب المثل فى العلم بالماء قوله تعالى (أنزل من السماء ماء) والمياه أربعة : ماء المطر ، وماء السيل ، وماء القناة ، وماء العين فكذا العلوم أربعة علم التوحيد كماء العين لا يجوز تحريكه لئلا يتكدر ، وكذا لا ينبغى طلب معرفة كيفية الله عز وجل لئلا يحصل الكفر . وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كماء القناة يزداد بالحفر ، وعلم الزهد كماء المطر ينزل صافيا ويتكدر بغبار الهواء كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع وعلم البدع كماء السيل يميت الأحياء ويهلك الخلق فكذا البدع والله أعلم

«المسألة السابعة فى أقوال الناس فى حد العلم» قال أبو الحسن الأشعرى العلم ما يعلم به وربما قال ما يصير الذات به عالما واعترضوا عليه بأن العالم والمعلوم لا يعرفان إلا بالعلم فتعريف العلم بهما دور وهو غير جائز أجاب عنه بأن علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبألمه ولذته علم ضرورى والعلم بكونه عالما بهذه الأشياء علم بأصل العلم لأن الماهية داخلة فى الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم علما علم ضرورى فكان الدور ساقطا وسيأتى مزيد تقريره إذا ذكرنا ما نختاره نحن فى هذا الباب إن شاء الله تعالى وقال القاضى أبو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفه والاعتراض على الأول أن قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور أيضا فالمعرفة لا تكون إلا وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا ، أما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل . أحدها : أن العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف للشىء بنفسه وهو محال . وثانيها : أن المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت أعرف فلانا والآن فقد عرفته . وثالثها : أن الله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف لأن المعرفة تستدعى سبق الجهل وهو على الله محال وقال الاستاذ أبو إسحاق الاسفراينى : العلم تبيين المعلوم وربما قال إنه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو أيضا ضعيف أما قول العلم هو التبيين فليس فيه إلا تبديل لفظ بلفظ أخفى منه ولأن التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشىء بعد الخفاء وذلك لا يطرد فى علم الله ، وأما قوله تبيين المعلوم على ما هو به فيتوجه عليه الوجوه المذكورة على كلام القاضى وقال الأستاذ أبو بكر بن فورك : العلم ما يصح من المتصف به

إحكام الفعل وإتقانه وهو ضعيف ، لأن العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام . وقال القفال : العلم إثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه السالفة متوجهة على هذه العبارة . وقال إمام الحرمين : الطريق إلى تصور ماهية العلم وتميزها عن غيرها أن نقول إنا نجد من أنفسنا بالضرورة كوننا معتقدين فى بعض الأشياء ، فنقول اعتقادنا فى الشىء ، إما أن يكون جازما أو لا يكون ، فان كان جازما فاما أن يكون مطابقا أو غير مطابق فان كان مطابقا فاما أن يكون لموجب هو نفس طرفى الموضوع والمحمول وهو العلم البديهى أو لموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظرى أولا لموجب وهو اعتقاد المقلد ، وأما الجزم الذى لا يكون مطابقا فهو الجهل والذى لا يكون جازما فاما أن يكون الطرفان متساويين وهو الشك أو يكون أحدهما أرجح من الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه . أحدها : أن هذا التعريف لا يتم إلا إذا ادعينا أن علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهى وإذا جاز ذلك فلم لا ندعى أن العلم بماهية العلم بديهى . وثانيها أن هذا تعريف العلم بانتفاء أضداده وليست معرفة هذه الأضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفا للنقيض فيرجع حاصل الأمر إلى تعريف الشىء بمثله أو بالأخفى . وثالثها أن العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق إليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف فاذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضى سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضى سكون النفس قالوا ولفظ السكون وإن كان مجازا ههنا إلا أن المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن ذكره قادحا فى المقصود واعلم أن الأصحاب قالوا الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم أن يقولوا لا شك أن بين العلم واعتقاد المقلد قدرا مشتركا فنحن نعنى بالاعتقاد ذلك القدر قال الأصحاب وهذا التعريف يخرج عنه أيضا علم الله تعالى فانه لا يجوز أن يقال فيه إنه يقتضى سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة فى النفس مطابقة للمعلوم وفى هذا التعريف عيوب . أحدها : إطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك أنه من المجازات فلا بد فى ذلك من تلخيص الحقيقة والذى يقال إنه كما يحصل فى المرآة صورة الوجه فكذلك تحصل صورة المعلوم فى الذهن وهو ضعيف لأنا إذا عقلنا الجبل والبحر فان حصلا فى الذهن ففى الذهن جبل وبحر وهذا محال وإن لم يحصلا فى الذهن ولكن الحاصل فى الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فالشىء الذى تلك الصورة صورته وجب ان لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة ومحلها فى الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من أنه يحصل الجبل والبحر فى الذهن . وثانيها : أن قوله مطابقة للمعلوم يقتضى الدور ، وثالثها : أن عندهم المعلومات قد تكون موجودة فى الخارج وقد لا تكون وهى التى يسمونها بالأمور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة فى هذا القسم غير معقول . ورابعها :

أنا قد نعقل المعدوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم لأن المطابقة تقتضى كون المتطابقين أمراً ثبوتياً والمعدوم نفى محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالى إيضاح كلام الفلاسفة فى تعريف العلم فقال إدراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئى فى القوة الباصرة كما نتوهم انطباع الصورة فى المرآة مثلا فكما أن البصر يأخذ صورة المبصرات أى ينطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع فى العين بل مثال مطابق صورتها فكذا العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صور المعقولات وأعنى بصورة المعقولات حقائقها وماهياتها ففى المرآة أمور ثلاثة : الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الآدمى كالحديد وعقله كالصقالة والمعلوم كالصورة واعلم أن هذا الكلام ساقط جداً أما قوله لا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئى فى القوة الباصرة فباطل لوجوه ، أحدها : أنه ذكر فى تعريف الابصار المبصر والباصر وهو دور . وثانيها أنه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما أبصرنا إلا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير فان قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول إبصار الشىء العظيم فى الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة . وثالثها : أنا نرى المرئى حيث هو ، ولو كان المرئى هو الصورة المنطبعة لما رأيته فى حيزه ومكانه ، وأما قوله : فكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات فضعيف لأن الصورة المرتسمة من الحرارة فى العقل ، إما أن تكون مساوية للحرارة فى الماهية أو لا تكون ، فان كان الأول لزم أن يصير العقل حاراً عند تصور الحرارة لأن الحار لا معنى له إلا الموصوف بالحرارة ، وإن كان الثانى لم يكن تعقل الماهية إلا عبارة عن حصول شىء فى الذهن مخالف للحرارة فى الماهية وذلك يبطل قوله ، وأما الذى ذكر من انطباع الصور فى المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على أن صورة المرئى لا تنطبع فى المرآة فثبت أن الذى ذكره فى تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلائم أصولهم ولما ثبت أن التعريفات التى ذكرها الناس باطلة فاعلم أن العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جداً وقد يكون لبلوغه فى الجلاء إلى حيث لا يوجد شىء أعرف منه ليجعل معرفا له ، والعجز عن تعريف العلم لهذا الباب والحق أن ماهية العلم متصورة تصوراً بديهياً جلياً ، فلا حاجة فى معرفته إلى معرف ، والدليل عليه أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا فى لجة البحر ، والعلم الضرورى بكونه عالما بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شىء إلى شىء عالم لا محالة بكلا الطرفين ، فلما كان العلم الضرورى بهذه المنسوبية حاصلا كان العلم الضرورى بماهية العلم حاصلا وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعا فهذا القدر كاف ههنا وسائر التدقيقات مذكورة فى الكتب العقلية والله أعلم .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ فى البحث عن ألفاظ يظن بها أنها مرادفة للعلم وهى ثلاثون ، أحدها :

الادراك وهو اللقاء والوصول يقال أدرك الغلام وأدركت الثمرة قال تعالى (قال أصحاب موسى إنا لمدركون) فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكا من هذه الجهة ، وثانيها : الشعور وهو إدراك بغير استثبات وهو أول مراتب وصول المعلوم إلى القوة العاقلة وكأنه إدراك متزلزل ولهذا يقال فى الله تعالى إنه يشعر بكذا كما يقال إنه يعلم كذا ، وثالثها : التصور إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور ، واعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة فى الجسم المتشكل إلا أن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات تصير حالة فى القوة العاقلة كما أن الشكل والهيئة يحلان فى المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل . ورابعها : الحفظ فاذا حصلت الصورة فى العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعراً بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظا ولأنه إنما يحتاج إلى الحفظ مايجوز زواله ولما كان ذلك فى علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا . وخامسها : التذكر وهو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هى التذكر . واعلم أن للتذكر سراً لا يعلمه إلا الله تعالى وهو أن التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة الممحية الزائلة فتلك الصورة إن كانت مشعوراً بها فهى حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وإن لم تكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها وإذا كان غافلا عنها استحال أن يكون طالبا لا سترجاعها لأن طلب مالا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع أنا نجد من أنفسنا أنا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء عند الناس فكيف القول فى الأشياء التى هى أخفى الأمور وأعضلها على العقول والأذهان . وسادسها : الذكر فالصورة الزائلة إذا حاول استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمى ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر :

الله يعلم أنى لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القول بأنه ذكر لأنه سبب حصول المعنى فى النفس قال تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) وههنا دقيقة تفسيرية وهى أنه سبحانه وتعالى قال (فاذكرونى أذكركم) فهذا الأمر هل يتوجه على العبد حال حصول النسيان أو بعد زواله فان كان الأول فهو حال النسيان غافل عن الأمر وكيف يوجه عليه التكليف مع النسيان وإن كان الثانى فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلفه به

وهو أيضا متوجه على قوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله) إلا أن الجواب فى قوله فاعلم أن المأمور به إنما هو معرفة للتوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يقوى فيه ذلك الاشكال وأما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق أنا نجد من أنفسنا أنه يمكننا التذكر وإذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرته تشكيكا فى الضروريات فلا يستحق الجواب .

بقى أن يقال فكيف يتذكر فنقول لا نعرف كيف يتذكر لكن علمك بتمكنك فى علمك بأن فى الجملة يكفيك فى الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن إدراك تلك الكيفية يكفيك من التذكر ذاك ليس منك بل ههنا سر آخر وهو أنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر والذكر مع أنه صفتك فأنى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها ليتوصل العبد به إلى كنه عجزه ونهاية قصوره فحينئذ يطالع شيئا من مبادى مقادير أسرار كونه ظاهراً باطنا . وسابعها : المعرفة وقد اختلفت الأقوال فى تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم إدراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فأما تصور حقيقته فأمر فوق الطاقة البشرية ولأن الشىء ما لم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف إلا إذا توغل فى ميادين العلم وترقى من مطالعها إلى مقاطعها ومن مباديها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفى الحقيقة فان أحدا من البشر لا يعرف الله تعالى لأن الاطلاع على كنه هويته وسر ألوهيته محال . وآخرون قالوا من أدرك شيئا وانحفظ أثره فى نفسه ثم أدرك ذلك الشىء ثانياً وعرف أن هذا المدرك الذى أدركه ثانيا هو الذى أدركه أولا فهذا هو المعرفة فيقال : عرفت هذا الرجل وهو فلان الذى كنت رأيته وقت كذا . ثم فى الناس من يقول بقدم الأرواح ومنهم من يقول بتقدمها على الأبدان ويقول إنها هى الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وإنها أقرت بالالهية واعترفت بالربوبية إلا أنها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت إلى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت أنها كانت عارفة به فلا جرم سمى هذا الادراك عرفانا . وثامنها . الفهم وهو تصور الشىء من لفظ المخاطب والافهام هو اتصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع .

وتاسعها : الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت كلامك أى وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما فى تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى (لا يكادون يفقهون قولا) أى لا يقفون على المقصود الأصلى والغرض الحقيقى . وعاشرها : العقل وهو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت مافيها من المضار والمنافع صار علمك بما فى

الشىء من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا لك إلى الترك فصار ذلك العلم مانعامن الفعل مرة ومن الترك أخرى فيجرى ذلك العلم مجرى عقال الناقة . ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل ، قال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه ، فهذا هو القدر اللائق بهذا المكان والاستقصاء فيه بجىء فى موضع آخر إن شاء الله تعالى . الحادى عشر : الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من دريت الصيد والدرية لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وهذا لا يصح إطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى . الثانى عشر : الحكمة : وهى اسم لكل علم حسن ، وعمل صالح وهو بالعلم العملى أخص منه بالعلم النظرى وفى العمل أكثر استعمالا منه فى العلم ، ومنها يقال أحكم العمل إحكاما إذا أتقنه وحكم بكذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق مافيه منفعة العباد ومصلحتهم فى الحال وفى المآل ومن العباد أيضا كذلك ثم قد حدت الحكمة بألفاظ مختلفه فقيل هى معرفة الأشياء بحقائقها ، وهذا إشارة إلى أن ادراك الجزئيات لا كمال فيه لأنها إداراكات متغيرة . فأما إدراك الماهية ، فانه باق مصون عن التغير والتبدل وقيل هى الاتيان بالفعل الذى عاقبته محمودة وقيل هى الاقتداء بالخالق سبحانه وتعالى فى السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بأن يجتهد بأن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه . الثالث عشر : علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين قالوا ان اليقين لا يحصل إلا إذا اعتقد أن الشىء كذا وأنه يمتنع كون الأمر بخلاف معتقده إذا كان لذلك الاعتقاد موجب هو اما بديهية الفطرة وإما نظر العقل ، الرابع عشر : الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التى هى غير حاصلة وتحقيق القول فيه أنه سبحانه وتعالى خلق الروح خالياً عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) لكنه سبحانه وتعالى إنما خلقها للطاعة على ماقال تعلى (وماخلقت الجن والانس إلاليعبدون) والطاعة مشروطة بالعلمو قال فى موضع آخر (وأقم الصلاة لذكرى) فبين أنه أمر بالطاعة لغرض العلم والعلم لابد منه على كل حال فلا بد وأن تكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فأعطاه الحق سبحانه من الحواس ما أعان على تحصيل هذا الغرض فقال فى السمع (وهديناه النجدين) وقال فى البصر (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم) وقال فى الفكر (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله تعالى (الرحمن علم القرآن) فالحاصل أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن . الخامس عشر : الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة قال بمض المحققين إن الفكر يجرى مجرى التضرع إلى الله تعالى فى استنزال العلوم من عنده . السادس عشر : الحدس ولا

شك أن الفكر لا يتم عمله إلا بوجدان شىء يتوسط بين طرفى المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كأنها واقفة فى ظلمة ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته اليهما مقدمتان فكل مجهول لا يحصل العلم به إلا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كالشاهدين فكما أنه لا بد فى الشرع من شاهدين فكذا لا بد فى العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان تنتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس . السابع عشر : الذكاء وهو شدة الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لأن الذكاء هو المضاء فى الأمر وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة مذكاة أى مدرك ذبحها بحدة السكين . الثامن عشر : الفطنة وهى عبارة عن التنبه لشىء قصد تعريضه ولذلك فانه يستعمل فى الأكثر فى استنباط الأحاجى والرموز . التاسع عشر : الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفى الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر فى النفس ولذلك يقال : هذا خطر ببالى إلا أن النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا إطلاقا لاسم الحال على المحل . العشرون : الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمور جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الأم وعداوة المؤذى . الحادى والعشرون : الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة فلهذا قيل انه عبارة عن ترجيح أحد طرفى المعتقد فى القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر ثم إن الظن المتناهى فى القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضا على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين فى قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) قالوا إنما أطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين أحدهما : التنبيه على أن علم أكثر الناس فى الدنيا بالاضافة إلى علمه فى الآخرة كالظن فى جنب العلم . والثانى : أن العلم الحقيقى فى الدنيا لا يكاد يحصل إلا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى فى قوله تعالى (الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا) واعلم أن الظن إن كان عن أمارة قوية قبل ومدح وعليه مدار أكثر أحوال هذا العلم . وإن كان عن أمارة ضعيفة ذم كقوله تعالى (إن الظن لا يغنى عن الحق شيئا) وقوله (إن بعض الظن إثم) الثانى والعشرون : الخيال . وهو عبارة من الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته . ومنه الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة فى المنام وفى اليقظة ، والطيف لا يقال إلا فيما كان فى حال النوم . الثالث والعشرون : البديهة وهى المعرفة الحاصلة ابتداء فى النفس لا بسبب الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين . الرابع والعشرون : الأوليات وهى البديهيات بعينها والسبب فى هذه التسمية أن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها أولا لا بتوسط شىء آخر فأما الذى يكون بتوسط شىء آخر . فذاك المتوسط هو المحمول أولا .

قَالُواْ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ .

قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنْبِئْهُمْ

الخامس والعشرون : الروية ، وهى ما كان من المعرفة بعد فكر كثير ، وهى من روى ، السادس والعشرون : الكياسة . وهى تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع . ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت . من حيث إنه لا خير يصل إليه الانسان أفضل مما بعد الموت . السابع والعشرون : الخبرة ، وهى معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة ، يقال خبرته قال أبو الدرداء : وجدت الناس أخبر تقله . وقيل هو من قولهم : ناقة خبرة . أى غزيرة اللبن ، فكان الخبر هو غزارة المعرفة . ويجوز أن يكون قولهم ناقة خبرة : هى المخبر عنها بغزارتها . الثامن والعشرون : الرأى ، وهو إحاطة الخاطر فى المقدمات التى يرجى منها إنتاج المطلوب ، وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأى رأى ، والرأى للفكر كالآلة للصانع ، ولهذا قيل : إياك والرأى الفطير ، وقيل : دع الرأى تصب . التاسع والعشرون : الفراسة وهى الاستدلال بالحق الظاهر على الخلق الباطن ، وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله تعالى (إن فى ذلك لآيات للمتوسمين) وقوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) وقوله تعالى (ولتعرفنهم فى لحن القول) واشتقاقها من قولهم : فرس السبع الشاة ، فكأن الفراسة اختلاس المعارف ، وذلك ضربان : ضرب يحصل للانسان عن خاطره ولا يعرف له سبب ، وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحى ، وإياه عنى النبى ﷺ بقوله « إن فى أمتى لمحدثين وإن عمر لمنهم » ويسمى ذلك أيضا النفث فى الروع ، والضرب الثانى من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهى الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة فى قوله تعالى (أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه) إن البينة هو القسم الأول وهو إشارة إلى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثانى وهو الاستدلال بالأشكال على الأحوال .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) وقوله (لا علم لنا إلا ما علمتنا) وقوله (الرحمن علم القرآن) لا يقتضى وصف الله تعالى بأنه معلم لأنه حصل فى هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو أوصى للمتعلمين لا يدخل فيه المدرس فكذا لا يقال لله إنه معلم الا مع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه عليه بل كان يجب أن لا يستعمل إلا فيه تعالى لأن المعلم هو الذى يحصل العلم فى غيره ولا قدرة على ذلك لأحد الا الله تعالى

قوله تعالى ﴿ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم

بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّآ أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّى أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ.

بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ماتبدون وما كنتم تكتمون ﴾ .

اعلم أن الذين اعتقدوا أن الملائكة أتوا بالمعصية فى قولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) قالوا إنهم لما عرفوا خطأهم فى هذا السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطئهم بقولهم (سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا) والذين أنكروا معصيتهم ذكروا فى ذلك وجهين . الأول : أنهم إنما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بأنهم لا يعلمون ماسئلوا عنه وذلك لأنهم قالوا إنا لا نعلم إلا ماعلمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه ، الثانى : أن الملائكة إنما قالوا (أتجعل فيها) لأن الله تعالى أعلمهم ذلك فكأنهم قالوا إنك أعلمتنا أنهم يفسدون فى الأرض ويسفكون الدماء فقلنا لك أتجعل فيها من يفسد فيها وأما هذه الأسماء فانك ما أعلمتنا كيفيتها فكيف نعلمها . وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ احتج أصحابنا بقوله تعالى (لا علم لنا إلا ما علمتنا) على أن المعارف مخلوقة لله تعالى وقالت المعتزلة المراد أنه لا علم لنا إلا من جهته إما بالتعليم وإما بنصب الدلالة والجواب أن التعليم عبارة عن تحصيل العلم فى الغير كالتسويد فانه عبارة عن تحصيل السواد فى الغير لا يقال التعليم عبارة عن إفادة الأمر الذى يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك يقال علمته فما تعلم والأمر الذى يترتب عليه العلم هو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لأنا نقول المؤثر فى وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر فى الدليل وذلك النظر فعل العبد فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى وأنه يناقض قوله (لا علم لنا إلا ما علمتنا) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أهل الاسلام بهذه الآية على أنه لا سبيل إلى معرفة المغيبات إلا بتعليم الله تعالى وأنه لا يمكن التوصل إليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) وقوله (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول) وللمنجم أن يقول للمعتزلى إذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندى حركات النجوم دلائل خلقها الله تعالى على أحوال هذا العالم فاذا استدللت بها على هذه كان ذلك أيضا بتعليم الله تعالى ، ويمكن أن يقال أيضا إن الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلأن يعجز عنه أحدنا كان أولى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ العليم من صفات المبالغة التامة فى العلم ، والمبالغة التامة لا تتحقق إلا عند الاحاطة بكل المعلومات ، وما ذاك إلا هو سبحانه وتعالى ، فلا جزم ليس العليم المطلق إلا هو ، فلذلك قال إنك أنت العليم الحكيم) على سبيل الحصر .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الحكيم يستعمل على وجهين . أحدهما : بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات ، وعلى هذا التفسير نقول : إنه تعالى حكيم فى الأزل . الآخر : أنه الذى يكون فاعلا لما لا اعتراض لأحد عليه . فيكون ذلك من صفات الفعل ، فلا نقول إنه حكيم فى الأزل والأقرب ههنا أن يكون المراد هو المعنى الثانى وإلا لزم التكرار ، فكأن الملائكة قالت : أنت العالم بكل المعلومات فأمكنك تعليم آدم ، وأنت الحكيم فى هذا الفعل المصيب فيه . وعن ابن عباس : أن مراد الملائكة من الحكيم ، أنه هو الذى حكم بجعل آدم خليفة فى الأرض .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ أن الله تعالى لما أمر آدم عليه السلام بأن يخبرهم عن أسماء الأشياء وهو عليه الصلاة والسلام أخبرهم بها فلما أخبرهم بها قال سبحانه وتعالى لهم عند ذلك (ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض) والمراد من هذا الغيب أنه تعالى كان عالما بأحوال آدم عليه السلام قبل أن يخلقه وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها ، وذلك يدل على بطلان مذهب هشام ابن الحكم فى أنه لا يعلم الأشياء إلا عند وقوعها ، فان قيل الايمان هو العلم ، فقوله تعالى (يؤمنون بالغيب) يدل على أن العبد يعلم الغيب فكيف قال ههنا (إنى أعلم غيب السموات والأرض) والاشعار بأن علم الغيب ليس إلا لى وأن كل من سواى فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم فى قوله (الذين يؤمنون بالغيب) أما قوله (وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) ففيه وجوه . أحدها ماروى الشعبى عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم أن قوله (وأعلم ما تبدون) أراد به قولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) وقوله (وما كنتم تكتمون) أراد به ما أسر إبليس فى نفسه من الكبر وأن لا يسجد وثانيها :) إنى أعلم مالا تعلمون) من الأمور الغائبة والأسرار الخفية التى يظن فى الظاهر أنه لا مصلحة فيها ولكنى لعلمى بالأسرار المغيبة أعلم أن المصلحة فى خلقها . وثالثها : أنه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقاً عجيباً فقالوا ليكن ماشاء فلن يخلق ربنا خلقاً إلا كنا أكرم عليه منه فهذا الذى كتموا ويجوز أن يكون هذا القول سراً أسروه بينهم فأبداه بعضهم لبعض وأسروه عن غيرهم فكان فى هذا الفعل الواحد إبداء وكتمان . ورابعها : وهو قول الحكماء أن الأقسام خمسة لأن الشىء إما أن يكون خيرا محضا أو شرا محضا أو ممتزجا وعلى تقدير الامتزاج فاما أن يعتدل الأمران أو يكون الخير غالباً أو يكون الشر غالبا أما الخير المحض فالحكمة تقتضى ايجاده وأما الذى يكون فيه الخير غالبا فالحكمة تقتضى إيجاده لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة إلى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله (إنى أعلم غيب السموات والأرض) فأعرف أن خيرهم غالب على هذه الشرور فاقتضت الحكمة إيجادهم وتكوينهم .

﴿ المسألة السادسة ﴾ اعلم أن فى هذه الآية خوفا عظيما وفرحا عظيما أما الخوف فلأنه تعالى لا يخفى عليه شىء من أحوال الضمائر فيجب أن يجتهد المرء فى تصفية باطنه وأن لا يكون

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ (٣٤)

بحيث يترك المعصية لا طلاع الخلائق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والأخبار مؤكدة لذلك . أحدها : روى عد بن حاتم أنه عليه الصلاة والسلام قال « يؤتى بناس يوم القيامة فيؤمر بهم إلى الجنة حتى إذا دنوا منها ووجدوا رائحتها ونظروا إلى قصورها وإلى ما أعد الله لأهلها نودوا أن اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون عنها بحسرة ما رجع أحد بمثلها ويقولون يا ربنا لو ادخلتنا النار قبل أن ترينا ما أريتنا من ثوابك وما أعددت فيها لأوليائك كان أهون علينا : فنودوا ذاك أردت لكم كنتم إذا خلوتم بارزتمونى بالعظائم وإذا لقيتم الناس لقيتموهم بالمحبة مخبتين تراءون الناس بخلاف ماتضمرون عليه فى قلوبكم هبتم الناس ولم تهابونى أجللتم الناس ولم تجلونى تركتم المعاصى للناس ولم تتركوها لأجلى كنت أهون الناظرين عليكم فاليوم أذيقكم أليم عذابى مع ماحرمتكم من النعيم » وثانيها ، قال سليمان بن على لحميد الطويل : عظنى فقال إن كنت إذا عصيت الله خاليا ظننت أنه يراك فلقد اجترأت على أمر عظيم ، وإن كنت ظننت أنه لا يراك فلقد كفرت . وثالثها : قال حاتم الأصم : طهر نفسك فى ثلاثه أحوال : اذا كنت عاملا بالجوارح فاذكر نظر الله إليك . واذا كنت قائلا فاذكر سمع الله إليك ، وإذا كنت ساكتا عاملا بالضمير فاذكر علم الله بك إذ هو يقول (إننى معكما أسمع وأرى) . ورابعها : اعلم أنه لا اطلاع لأحد على أسرار حكمة الله تعالى ، فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر . ووقع نظرهم على طاعة ابليس فاستعظموه ، أما علام الغيوب فانه كان عالما بأنهم وإن أتوا بالفساد والقتل لكنهم سيأتون بعده بقولهم (ربنا ظلمنا أنفسنا) وأن إبليس وإن أتى بالطاعات لكنه سيأتى بعدها بقوله (أنا خير منه ، ومن شأن العقل أن لا يعتمد على ما يراه وأن يكون أبدا فى الخوف والوجل ، فقوله تعالى (إنى أعلم غيب السموات) معناه أنا الذى أعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع وأعلم أن ما ترونه عابدا مطيعا سيكفر ويبعد عن حضرتى ، ومن ترونه فاسقا بعيدا سيقرب من خدمتى ، فالخلق لا يمكنهم أن يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم أن يخرقوا أستار العجز فانهم لا يحيطون بشىء من علمه . ثم إنه سبحانه حقق من علم الغيب وعجز الملائكة أن أظهر من البشر كمال العبودية ومن أشد ساكنى السموات عبادة كمال الكفر لئلا يغتر أحد بعمله ويفوضوا معرفة الأشياء إلى حكمة الخالق ويزيلوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته

قوله تعالى ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين ﴾

اعلم أن هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو أنه سبحانه وتعالى جعل أبانا مسجود الملائكة وذلك لأنه تعالى ذكر تخصيص آدم بالخلافة أولا ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه فى العلم الى أن صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته فى العلم وذكر الآن كونه مسجوداً للملائكة ، وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الأمر بالسجود حصل قبل أن يسوى الله تعالى خلقة آدم عليه السلام بدليل قوله (إنى خالق بشراً من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين) وظاهر هذه الآية يدل على أنه عليه السلام لما صار حياً صار مسجود الملائكة لأن الفاء فى قوله (فقعوا) للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الأسماء ومناظرته مع الملائكة فى ذلك حصل بعد أن صار مسجود الملائكة

﴿ المسألة الثانية ﴾ أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة لأن سجود العبادة لغير الله كفر والأمر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة اقوال . الأول : أن ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبلة ومن الناس من طعن فى هذا القول من وجهين . الأول : أنه لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت إلى القبلة فلو كان آدم عليه السلام قبلة لذلك السجود لوجب أن يقال اسجدوا الى آدم فلما لم يرد الأمر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم علمنا أن آدم عليه السلام لم يكن قبلة . الثانى : أن إبليس قال أرأيتك هذا الذى كرمت على أى أن كونه مسجودا يدل على أنه أعظم حالا من الساجد ولو كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة بدليل أن محمداً عليه الصلاة والسلام كان يصلى إلى الكعبة ولم يلزم أن تكون الكعبة أفضل من محمد ﷺ . والجواب عن الأول أنه كما لا يجوز أن يقال صليت إلى القبلة جاز أن يقال صليت للقبلة والدليل عليه القرآن والشعر ، أما القرآن فقوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) والصلاة لله لا للدلوك . فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال صليت للقبلة مع أن الصلاة تكون لله تعالى لا للقبلة ، وأما الشعر فقول حسان :

ما كنت أعرف أن الأمر منصرف   عن هاشم ثم منها عن أبى حسن
أليس أول من صلى لقبلتكم   وأعرف الناس بالقرآن والسنن

فقوله صلى لقبلتكم نص على المقصود . والجواب عن الثانى أن ابليس شكا تكريمه وذلك التكريم لانسلم أنه حصل بمجرد تلك المسجودية بل لعله حصل بذلك مع أمور أخر فهذا ما فى القول الأول أما القول الثانى فهو أن السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيما له وتحية له كالسلام منهم عليه ، وقد كانت الأمم السالفة تفعل ذلك كما يحيى المسلمون بعضهم بعضا بالسلام وقال قتادة فى قوله (وخروا له سجدا) كانت تحية الناس يومئذ سجود بعضهم لبعض . وعن صهيب أن معاذا لما قدم من اليمن سجد للنبى ﷺ فقال يامعاذ ما هذا قال إن اليهود تسجد لعظمائها

وعلمائها ورأيت النصارى تسجد لقسسها وبطارقتها قلت ما هذا قالوا تحية الأنبياء فقال عليه السلام كذبوا على أنبيائهم (١) وعن الثورى عن سماك بن هانى قال دخل الجاثليق على على بن أبى طالب فاراد أن يسجد له فقال له على اسجد لله ولا تسجد لى . وقال عليه الصلاة والسلام لو أمرت أحداً أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها . القول الثالث أن السجود فى أصل اللغة هو الانقياد والخضوع قال الشاعر : (ترى الأكم فيها سجدا للحوافر)

أى تلك الجبال الصغار كانت مذللة لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى (والنجم والشجر يسجدان) واعلم أن القول الأول ضعيف لأن المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام ، وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله وأما القول الثالث فضعيف أيضا لأن السجود لا شك أنه فى عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الأرض فوجب أن يكون فى أصل اللغة كذلك لأن الأصل عدم التغيير فان قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز قلنا لا نسلم أنه عبادة ، بيانه أن الفعل قد يصير بالمواضعة مفيداً كالقول يبين ذلك أن قيام أحدنا للغير يفيد من الأعظام مايفيده القول وماذاك إلا للعادة وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يكون فى بعض الأوقات سقوط الانسان على الأرض وإلصاقه الجبين بها مفيدا ضربا من التعظيم وإن لم يكن ذلك عبادة وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يتعبد الله الملائكة بذلك إظهاراً لرفعته وكرامته

(المسألة الثالثة) اختلفوا فى أن إبليس هل كان من الملائكة ؟ قال بعض المتكلمين ولا سيما المعتزلة إنه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء إنه كان منهم واحتج الأولون بوجوه . أحدها : أنه كان من الجن فوجب أن لا يكون من الملائكة وإنما قلنا إنه كان من الجن لقوله تعالى فى سورة الكهف (إلا ابليس كان من الجن) واعلم أن من الناس من ظن أنه لما ثبت أنه كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لأن الجن جنس مخالف للملك وهذا ضعيف لأن الجن مأخوذ من الاجتنان وهو الستر ولهذا سمى الجنين جنيناً لاجتنانه ومنه الجنة لكونها ساترة والجنة لكونها مستترة بالأغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه ، ولما ثبت هذا والملائكة مستورون عن العيون وجب اطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت أن هذا القدر لا يفيد المقصود فنقول لما ثبت أن إبليس كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لقوله تعالى (ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن) وهذه الآية صريحة فى الفرق بين الجن والملك . فان قيل لا نسلم أنه كان من الجن أما قوله تعالى (كان من الجن) فلم لا يجوز أن يكون المراد كان من الجنة على ما روى عن ابن مسعود أنه قال كان من الجن أى كان خازن الجنة ؟ سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون قوله من الجن أى صار من الجن كما أن قوله وكان من الكافرين أى صار من الكافرين سلمنا أن ما ذكرت

---

(١) ثبت أن معاذ رضى الله عنه حين بعثه النبى إلى اليمن لم يرجع منها إلا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم .

يدل على أنه من الجن فلم قلت إن كونه من الجن ينافى كونه من الملائكة وماذكرتم من الآية معارض بآية أخرى وهى قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً) وذلك لأن قريشاً قالت : الملائكة بنات الله فهذه الآية تدل على أن الملك يسمى جنا ؟ والجواب : لايجوز أن يكون المراد من قوله (كان من الجن) أنه كان خازن الجنة لأن قوله إلا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه للسجود لكونه جنياً ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه خازنا للجنة فيبطل ذلك قوله كان من الجن أى صار من الجن . قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار إليه إلا عند الضرورة وأما قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً) قلنا يحتمل أن بعض الكفار أثبت ذلك النسب فى الجن كما أثبته فى الملائكة وأيضا فقد بينا أن الملك يسمى جنا بحسب أصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما أن لفظ الدابة وإن كان بحسب اللغة الأصلية يتناول كل مايدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فتحمل هذه الآية على اللغة الأصلية ، والآية التى ذكرناها على العرف الحادث . وثانيها : أن ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لهم ، إنما قلنا إن ابليس له ذرية لقوله تعالى فى صفته (أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى) وهذا صريح فى إثبات الذرية له ، وإنما قلنا إن الملائكة لا ذرية لهم لأن الذرية إنما تحصل من الذكر والأنثى والملائكة لا أنثى فيهم لقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم) أنكر على من حكم عليهم بالأنوثة فاذا انتفت الأنوثة انتفى التوالد لا محالة فانتفت الذرية ، وثالثها : أن الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وإبليس لم يكن كذلك فوجب أن لا يكون من الملائكة . ورابعها : أن ابليس مخلوق من النار والملائكة ليسوا كذلك إنما قلنا أن ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس (خلقتنى من نار) وأيضا فلأنه كان من الجن لقوله تعالى (كان من الجن) والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) وقال (خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار) وأما أن الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من النور ، فلما روى الزهرى عن عروة عن عائشة عن رسول الله ﷺ أنه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار ، ولأن من المشهور الذى لايدفع أن الملائكة روحانيون ، وقيل إنما سموا بذلك ، لأنهم خلقوا من الريح أو الروح . وخامسها : أن الملائكة رسل لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلا) ورسل الله معصومون ، لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فلما لم يكن ابليس كذلك وجب أن لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بأمرين : الأول : أن الله تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد إخراج ما لولاه لدخل أو لصح دخوله ، وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال : الاستثناء المنقطع مشهور فى كلام العرب ، قال تعالى (وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إننى براء مما تعبدون إلا الذى فطرنى) وقال تعالى (لا يسمعون فيها

لغواً ولا تأثيما إلا قيلا سلاماً سلاماً) وقال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض) وقال تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) وأيضا فلأنه كان جنياً واحداً بين الألوف من الملائكة ، فغلبوا عليه فى قوله (فسجدوا) ثم استثنى هو منهم استثناء واحد منهم ، لأنا نقول : كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الأصل ، فذلك إنما يصار اليه عند الضرورة ، والدلائل التى ذكرتموها فى نفى كونه من الملائكة ، ليس فيها إلا الاعتماد على العمومات ، فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولتم عليه من العمومات ، ولو قلنا إنه ليس من الملائكة ، لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع ، ومعلوم أن تخصيص العمومات أكثر فى كتاب الله تعالى من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان قولنا أولى . وأيضا فالاستثناء مشتق من الثنى والصرف ومعنى الصرف إنما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل والشىء لا يدخل فى غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه ، وأما قوله إنه جنى واحد بين الملائكة فنقول إنما يجوز إجراء حكم الكثير على القليل إذا كان ذلك القليل ساقط العبرة غير ملتفت إليه وأما إذا كان معظم الحديث لا يكون إلا عن ذلك الواحد لم يجز اجراء حكم غيره عليه (الحجة الثانية) قالوا لو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) متناولا له ، ولو لم يكن متناولا له لاستحال أن يكون تركه للسجود إباء واستكبارا ومعصية ولما استحق الذم والعقاب ، وحيث حصلت هذه الأمور علمنا أن ذلك الخطاب يتناوله ولا يتناوله ذلك الخطاب إلا إذا كان من الملائكة ، لا يقال إنه وإن لم يكن من الملائكة إلا أنه نشأ معهم وطالت مخالطته بهم والتصق بهم ، فلا جرم يتناوله ذلك الخطاب وأيضا فلم لا يجوز أن يقال : إنه وإن لم يدخل فى هذا الأمر ، ولكن الله تعالى أمره بالسجود بلفظ آخر ماحكاه فى القرآن بدليل قوله (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك) لأنا نقول : أما الأول فجوابه أن المخالطة لا توجب ماذكرتموه ، ولهذا قلنا فى أصول الفقه إن خطاب الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين ، وأيضا فشدة المخالطة بين الملائكة وبين ابليس لما لم تمنع اقتصار اللعن على ابليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة ، وأما الثانى فجوابه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، فلما ذكر قوله أبى واستكبر عقيب قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) أشعر هذا التعقيب بأن هذا الاباء إنما حصل بسبب مخالفة هذا الأمر لا بسبب مخالفة أمر آخر فهذا ما عندى فى الجانبين والله أعلم بحقائق الأمور

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أن جماعة من أصحابنا يحتجون بأمر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على أن آدم أفضل من الملائكة فرأينا أن نذكر ههنا هذه المسألة فنقول : قال أكثر أهل السنة : الأنبياء أفضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة أفضل من الأنبياء وهو قول جمهور الشيعة ، وهذا القول اختيار القاضى أبى بكر الباقلانى من المتكلمين منا وأبى عبد الله الحليمى من

فقهائنا ونحن نذكر محصل الكلام من الجانبين : أما القائلون بأن الملائكة أفضل من البشر فقد احتجوا بأمور . أحدها : قوله تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) إلى قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) والاستدلال بهذه الآية من وجهين . الأول : أنه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الآية واردة فى صفة الملائكة علمنا أن هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولقائل أن يقول إنه تعالى أثبت هذه العندية فى الآخرة لآحاد المؤمنين وهو قوله (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) وأما فى الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام حاكياً عنه سبحانه « أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى » وهذا أكثر إشعارا بالتعظيم لأن هذا الحديث يدل على أنه سبحانه عند هؤلاء المنكسرة قلوبهم وما احتجوا به من الآية يدل على أن الملائكة عند الله تعالى ، ولا شك أن كون الله تعالى عند العبد أدخل فى التعظيم ، من كون العبد عند الله تعالى . الوجه الثانى : فى الاستدلال بالآية ، أن الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على أن غيرهم وجب أن لا يستكبروا ولوكان البشر أفضل منهم لما تم هذا الاحتجاج ، فان السلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول : الملوك لايستكبرون عن طاعتى ، فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتى ! وبالجملة فمعلوم أن هذا الاستدلال لايتم إلا بالأقوى على الأضعف . ولقائل أن يقول : لا نزاع فى أن الملائكة أشد قوة وقدرة من البشر ، ويكفى فى صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت ، فانه تعالى يقول إن الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على أجرام السموات والأرض وأمنهم من الهرم والمرض وطول أعمارهم ، لا يتركون العبودية لحظة واحدة ، والبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم فى أسرع الأحوال فى المرض والهرم وأنواع الآفات ، أولى أن لا يتمردوا فهذا القدر من التفاوت كاف فى صحة هذا الاستدلال ، ولا نزاع فى حصول التفاوت فى هذه المعنى ، إنما النزاع فى الأفضلية بمعنى كثرة الثواب ، فلم قلتم إن هذا الاستدلال لا يصح إلا إذا كان الملك أكثر ثواباً من البشر ، ولا بد فيه من دليل ؟ مع أن المتبادر إلى الفهم هو الذى ذكرناه . وثانيها : أنهم قالوا عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر ، فتكون أكثر ثوابا من عبادات البشر ، وإنما قلنا إنها أشق لوجوه . أحدها : أن ميلهم إلى التمرد أشد فتكون طاعتهم أشق ، وإنما قلنا إن ميلهم إلى التمرد أشد ، لأن العبد السليم من الآفات ، المستغنى عن طلب الحاجات ، يكون أميل الى النعم والالتذاذ من المغمور فى الحاجات ، فانه يكون كالمضطرب فى الرجوع إلى عبادة مولاه والالتجاء إليه ، ولهذا قال تعالى (فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون) ومعلوم أن الملائكة سكان السموات وهى جنات وبساتين ومواضع التنزه والراحة وهم آمنون من المرض والفقر ثم إنهم مع استكمال أسباب التنعم لهم أبداً مذخلقوا مشتغلون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كأنهم مسجونون لا يلتفتون إلى نعيم الجنان

واللذات بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفزع العظيم وكأنه لا يقدر أحد من بنى آدم أن يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الأعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام ، فانه أطلق له فى جميع مواضع الجنة بقوله (وكلا منها رغداً حيث شئتما) ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع فى الشر ، وذلك يدل على أن طاعتهم أشق من طاعات البشر ، وثانيها : أن انتقال المكلف من نوع عبادة إلى نوع آخر كالانتقال من بستان إلى بستان ، أما الاقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالأبواب والفصول ، وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والأحزاب والأعشار والأخماس ، ثم إن الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه إلى غيره على ما قال سبحانه (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وقال (وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون) وإذا كان كذلك كانت عبادتهم فى نهاية المشقة ، اذا ثبت ذلك وجب أن تكون عباداتهم أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل الأعمال أحمزها » أى أشقها ، وقوله لعائشة رضى الله عنها « إنما أجرك على قدر نصبك » والقياس أيضا يقتضى ذلك ، فان العبد كلما كان تحمله المشاق لأجل رضا مولاه أكثر كان أحق بالتعظيم والتقديم . ولقائل أن يقول على الوجهين : هب أن مشقتهم أكثر فلم قلتم يجب أن يكون ثوابهم أكثر ؟ وذلك لأنا نرى بعض الصوفية فى زماننا هذا يتحملون فى طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأن النبى ﷺ ماكان يتحمل بعض ذلك ثم إنا نقطع بأن النبى ﷺ أفضل منه ومن أمثاله ، بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم ورهبانهم أنهم يتحملون من المتاعب فى التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله عن أحد من الأنبياء والأولياء مع أنا نقطع بكفرهم ، فعلمنا أن كثرة المشقة فى العبادة لا تقتضى زيادة الثواب . وتحقيقه هو أن كثرة الثواب لا تحصل إلا بناء على الدواعى والقصود ، فلعل الفعل الواحد يأتى به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالأفعال الظاهرة ويستحق أحدهما به ثوابا عظيما والآخر لا يستحق به إلا ثواباً قليلا ، لما أن إخلاص أحدهما أشد وأكثر من إخلاص الثانى ، فاذن كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضى التفاوت فى الفضل ثم نقول : لا نسلم أن عبادات الملائكة أشق . أما قوله فى الوجه الأول : السموات كالبساتين النزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم بأن الاتيان بالعبادة فى المواضع الطيبة أشق من الاتيان بها فى المواضع الرديئة ؟ أكثر ما فى الباب أن يقال : إنه قد يهيأ له أسباب التنعم فامتناعه عنها مع تهيئها له أشق ، ولكنه معارض بما أن أسباب البلاء مجتمعة على البشر ثم إنهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا تغيرهم تلك المحن والآفات عن الخشوع له والمواظبة على عبوديته ، وذلك أدخل فى العبودية وذلك أن الخدم والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون من النعم والرفاهية ولا يصبر أحد منهم حال المشقة على الخدمة إلا من كان فى نهاية الاخلاص فما ذكروه بالعكس أولى ، أما قوله : والمواظبة على نوع واحد من العبادة شاق ، قلنا هذا معارض بوجه آخر

وهو أنهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين على الشيء الذي لا يقدرون على خلافه على ما قيل : العادة طبيعة خامسة ، فيكون ذلك النوع فى نهاية السهولة عليهم ، ولذلك فان النبي ﷺ نهى عن الوصال فى الصوم وقال « أفضل الصوم صوم داود عليه السلام » وهو أن يصوم يوما ويفطر يوما . وثالثها : قالوا عبادات الملائكة أدوم فكانت أفضل بيان أنها أدوم قوله سبحانه وتعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وعلى هذا لو كانت أعمارهم مساوية لأعمار البشر لكانت طاعاتهم أدوم وأكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر إلى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه فى باب صفات الملائكة وعلى هذه الآية سؤال : روى فى شعب الايمان عن عبدالله بن الحارث بن نوفل قال : قلت لكعب أرأيت قول الله تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ثم قال (جاعل الملائكة رسلا) أفلا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح ؟ وأيضا قال (أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) فكيف يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح ؟ أجاب كعب الأخبار فقال : التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما أن اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الأعمال . وأقول : لقائل أن يقول الاشتغال بالتنفس إنما لم يمنع من الكلام لأن آلة التنفس غير آلة الكلام أما اللعن والتسبيح فهما من جنس الكلام فاجتماعهما فى الآية الواحدة محال . والجواب الأول ؛ أى استبعاد فى أن يخلق الله تعالى لهم ألسنة كثيرة يسبحون الله تعالى ببعضها ويلعنون أعداء الله تعالى بالبعض الآخر . والجواب الثانى : اللعن هو الطرد والتبعيد ، والتسبيح هو الخوض فى ثناء الله تعالى ولا شك أن ثناء الله يستلزم تبعيد من اعتقد فى الله ما لا ينبغى فكان ذلك اللعن من لوازمه . والجواب الثالث ؛ قوله (لا يفترون) معناه أنهم لا يفترون عن العزم على أدائه فى أوقاته اللائقة به كما يقال إن فلانا مواظب على الجماعات لا يفتر عنها لا يراد به أنه أبداً مشتغل بها بل يراد به أنه مواظب على العزم أبدا على أدائها فى أوقاتها وإذا ثبت أن عباداتهم أدوم وجب أن تكون أفضل . أما أولا فلأن الأدوم أشق فيكون أفضل على ما سبق تقريره فى الحجة الثانية . وأما ثانيا : فلقوله عليه السلام أفضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم أطول العباد أعمارا وأحسنهم أعمالا فوجب أن يكونوا أفضل العباد ولأنه عليه السلام قال « الشيخ فى قومه كالنبى فى أمته » وهذا يقتضى أن يكونوا فى البشر كالنبى فى الأمة وذلك يوجب فضلهم على البشر . ولقائل أن يقول إن نوحا عليه السلام وكذا لقمان وكذا الخضر كانوا أطول عمرا من محمد ﷺ فوجب أن يكونوا أفضل من محمد ﷺ وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد نجد فى الأمة من هو أطول عمراً وأشد اجتهاداً من النبى صلى الله عليه وسلم وهو منه أبعد فى الدرجة من العرش إلى ما تحت الثرى . والتحقيق فيه ما بينا أن كثرة الثواب إنما تحصل لأمر يرجع إلى الدواعى والقصود فيجوز أن تكون الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها

إلا ثوابا قليلا . ورابعها : أنهم أسبق السابقين فى كل العبادات ، لا خصلة من خصال الدين إلا وهم أئمة مقدمون فيها بل هم المنشئون العامرون لطرق الدين والسبق فى العبادة جهة تفضيل وتعظيم . أما أولا فبالاجماع . وأما ثانيا فلقوله تعالى (والسابقون السابقون أولئك المقربون) وأما ثالثا فلقوله عليه السلام « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة فهذا يقتضى أن يكون قد حصل الملائكة من الثواب كل ما حصل للأنبياء مع زيادة الثواب التى استحقوها بأفعالهم التى أتوا بها قبل خلق البشر . ولقائل أن يقول ؛ فهذا يقتضى أن يكون آدم عليه السلام أفضل من محمد ﷺ لأنه أول من سن عبادة الله تعالى من البشر وأول من سن دعوة الكفار إلى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا بالاجماع بطل ما ذكروه والتحقيق فيه ما قدمناه أن كثرة الثواب تكون بأمر يرجع إلى النية فيجوز أن تكون نية المتأخر أصفى فيستحق من الثواب أكثر ما يستحقه المتقدم ، وخامسها : أن الملائكة رسل الأنبياء والرسول أفضل من الأمة فالملائكة افضل من الأنبياء . أما أن الملائكة رسل إلى الأنبياء فلقوله تعالى (علمه شديد القوى وقوله (نزل به الروح الأمين على قلبك) وأما أن الرسول أفضل من الأمة فبالقياس على أن الأنبياء من البشر أفضل من أممهم فكذا ههنا . فان قيل : العرف أن السلطان إذا أرسل واحداً إلى جمع عظيم ليكون حاكما فيهم ومتولياً لأمورهم فذلك الرسول يكون أشرف من ذلك الجمع ، أما إذا أرسل واحداً إلى واحد فقد لا يكون الرسول أشرف من المرسل إليه كما إذا أرسل واحدا من عبيده إلى وزيره فى مهم فانه لا يلزم أن يكون ذلك العبد أشرف من الوزير . قلنا ، لكن جبريل عليه السلام مبعوث إلى كافة الأنبياء والرسل من البشر فلزم على هذا القانون الذى ذكره السائل أن يكون جبريل عليه السلام أفضل منهم . واعلم أن هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه آخر وهو أن الملائكة رسل لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلا) ثم لا يخلوا الحال من أحد أمرين إما أن يكون الملك رسولا إلى ملك آخر أو إلى واحد من الأنبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وأمته رسل وأما الرسول البشرى فهو رسول لكن أمته ليسوا برسل والرسول الذى كل أمته رسل أفضل من الرسول الذى لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة ولأن ابراهيم عليه السلام كان رسولا إلى لوط عليه السلام فكان أفضل منه وموسى عليه السلام كان رسولا إلى الأنبياء الذين كانوا فى عسكره وكان أفضل منهم فكذا ههنا . ولقائل أن يقول الملك إذا أرسل رسولا إلى بعض النواحى قد يكون ذلك لأنه جعل ذلك الرسول حاكما عليهم ومتولياً لأمورهم ومتصرفاً فى أحوالهم وقد لا يكون لأنه يبعثه إليهم ليخبرهم عن بعض الأمور مع أنه لا يجعله حاكما عليهم ومتولياً لأمورهم فالرسول فى القسم الأول يجب أن يكون أفضل من المرسل اليه أما فى القسم الثانى فظاهر أنه لا يجب ان يكون أفضل من المرسل اليه فالأنبياء المبعوثون إلى أممهم من القسم الأول فلا جرم كانوا أفضل من الامم فلم قلتم إن بعثة الملائكة إلى الأنبياء من

القسم الأول حتى يلزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء ، وسادسها أن الملائكة أتقى من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر أما أنهم أتقى فلأنهم مبرؤون عن الزلات وعن الميل اليها لأن خوفهم دائم وإشفاقهم دائم لقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقوله (وهم من خشيته مشفقون) والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية وأما الأنبياء عليهم السلام فهم مع أنهم أفضل البشر ما خلا كل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلام ما منا من أحد إلا عصى أو هم بمعصية غير يحيى ابن زكريا عليهما السلام فثبت أن تقوى الملائكة أشد فوجب أن يكونوا أفضل من البشر لقوله تعالى (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) فان قيل : إن قوله (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) خطاب مع الآدميين فلا يتناول الملائكة وأيضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة فى حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى فى حقهم . والجواب عن الأول : أن ترتيب الكرامة على التقوى يدل على أن الكرامة معللة بالتقوى فحيث كانت التقوى أكثر كانت الكرامة أكثر . وعن الثانى : لا نسلم عدم الشهوة فى حقهم لكن لا شهوة لهم إلى الأكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم والترفع ولهذا قالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقال تعالى (ومن يقل منهم إنى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) ولقائل أن يقول الحديث الذى ذكرتم يدل على أن يحيى عليه السلام كان أتقى من سائر الأنبياء فوجب أن يكون أفضل من محمد ﷺ وذلك باطل بالاجماع فعلمنا أنه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل وتحقيقه ما قدمنا أن من المحتمل أن يكون إنسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وإنسان آخر صدرت عنه معصية ثم أتى بطاعة استحق بها ألف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العقاب فيبقى له تسعمائة جزء من الثواب فهذا الانسان مع صدور المعصية منه يكون أفضل من الانسان الذى لم تصدر المعصية عنه قط وأيضا فلا نسلم أن تقوى الملائكة أشد وذلك لأن التقوى مشتق من الوقاية والمقتضى للمعصية فى حق بنى آدم أكثر فكان تقوى المتقين منهم أكثر ، قوله إن الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا لا يضرنا وذلك لأن هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضا وقد حصلت لهم أنواع أخر من الشهوات وهى شهوة البطن والفرج وإذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات أكثر فى بنى آدم فوجب أن تكون تقوى المتقين منهم أشد . وسابعها : قوله تعالى (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) وجه الاستدلال أن قوله تعالى (ولا الملائكة المقربون) خرج مخرج التأكيد للأول ومثل هذا التأكيد إنما يكون بذكر الأفضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا البواب . ولقائل أن يقول هذه الآية إن دلت فانما تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح

لكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو أفضل من المسيح وهو محمد وموسى وإبراهيم عليهم الصلاة والسلام وبالجملة فلو ثبت لهم أن المسيح أفضل من كل الأنبياء كان مقصودهم حاصلا فأما إذا لم يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لا سيما وقد أجمع المسلمون على أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح عليه السلام وما رأينا أحدا من المسلمين قطع بفضل المسيح على موسى وإبراهيم عليهما السلام ثم نقول قوله «ولا الملائكة المقربون» ليس فيه إلا واو العطف والواو للجمع المطلق فيدل على أن المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فاما أن يدل على أن الملائكة أفضل من المسيح فلا ، وأما الأمثلة التى ذكروها فنقول المثال لا يكفى فى إثبات الدعوى الكلية ثم إن ذلك المثال معارض بأمثلة أخرى وهو قوله ما أعانى على هذا الأمر زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو أفضل من زيد وكذا قوله تعالى (ولا الهدى ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام) ولما اختلفت الأمثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق أنه إذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بعقولنا أن العشرة أقوى من الواحد فلا جرم عرفنا أن الغرض من ذكر الثانى المبالغة فهذه المبالغة إنما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ فههنا فى الآية إنما يمكننا أن نعرف أن المراد من قوله (ولا الملائكة المقربون) بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك أن الملائكة المقربين أفضل من المسيح وحينئذ تتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وأنه باطل سلمنا أنه يفيد التفاوت لكنه لا يفيد التفاوت فى كل الدرجات بل فى بعض دون آخر بيانه أنه إذا قيل هذا العالم لا يستنكف عن خدمته القاضى ولا السلطان فهذا لا يفيد إلا أن السلطان أكمل من القاضى فى بعض الأمور وهو القدرة والقوة والاستيلاء والسلطان ولا يدل على كونه أفضل من القاضى فى العلم والزهد والخضوع لله تعالى إذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك لأن الملك أفضل من البشر فى القدرة والبطش فان جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط والبشر لا يقدرون على شىء من ذلك فلم قلتم إن الملك أفضل من البشر فى كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتمام التحقيق فيه أن الفضل المختلف فيه فى هذه المسألة هو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا تحصل إلا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن عبودية الله ولا يلائمها البتة بل يناقضها وينافيها وإذا كان هذا الكلام ظاهراً جليا كان حمل كلام الله تعالى عليه مخرجا له عن الفائدة ، أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص أخرجوه عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى إن عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديتى بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه فى القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات

والأرضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على أن الملك أفضل من البشر فى الشدة والبطش لكنها لا تدل البتة على أنه أفضل من البشر فى كثرة الثواب أو يقال إنهم إنما ادعوا إلهيته لأنه حصل من غير أب فقيل لهم الملك ما حصل من أب ولا من أم فكانوا أعجب من عيسى فى ذلك مع أنهم لا يستنكفون عن العبودية . فان قيل فى الآية ما يدل على أن المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة فى العبودية لا فى القدرة والقوة والبطش وذلك لأنه تعالى وصفهم بكونهم مقربين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم ههنا بكونهم مقربين علمنا أن المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح فى درجات الفضل لا فى الشدة والبطش . قلنا إن كان مقصودك من هذا السؤال أنه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب أن لا يكون المسيح كذلك فهذا باطل لأن تخصيص الشىء بالذكر لا يدل على نفسه عما عداه وإن كان مقصودك أنه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين وجب أن يكون التفاوت واقعا فى ذلك فهذا باطل أيضا لا حتمال أن يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم فى صفة القرب فى الطاعة يتباينون بأمور أخر فيكون المراد بيان التفاوت فى تلك الأمور . سؤال آخر : وهو أنا نقول بموجب الآية فنسلم أن عيسى عليه السلام دون مجموع الملائكة فى الفضل فلم قلتم إنه دون كل واحد من الملائكة فى الفضل . سؤال آخر : لعله تعالى إنما ذكر هذا الخطاب مع أقوام اعتقدوا أن الملك أفضل من البشر فأورد الكلام على حسب معتقدهم كما فى قوله (وهو أهون عليه) . وثامنها : قوله تعالى حكاية عن إبليس (ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) ولو لم يكن متقررا عند آدم وحواء عليهما السلام أن الملك أفضل من البشر لم يقدر إبليس على أن يغرهما بذلك ولا كان آدم وحواء عليهما السلام يغتران بذلك . ولقائل أن يقول هذا قول إبليس فلا يكون حجة ، ولا يقال إن آدم اعتقد صحة ذلك وإلا لما اغتر ، واعتقاد آدم حجة ، لأنا نقول : لعل آدم عليه السلام أخطأ فى ذلك إما لأن الزلة جائزة على الأنبياء أو لأنه ما كان نبيا فى ذلك الوقت ، وأيضا هب أنه حجة لكن آدم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه فى ذلك الوقت فضل الملك عليه حال ما صار نبيا ، وأيضا هب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من البشر فى بعض الأمور المرغوبة فلم قلت : إنها تدل على فضل الملك على البشر فى باب الثواب ؟ وذلك لأنه لا نزاع أن الملك أفضل من البشر فى باب القدرة والقوة ، وفى باب الحسن والجمال ، وفى باب الصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات فان الملائكة خلقوا من الأنوار ، وآدم مخلوق من التراب فلعل آدم عليه السلام وإن كان أفضل منهم فى كثرة الثواب إلا أنه رغب فى أن يكون مساويا لهم فى تلك الأمور التى عددناها فكان التغرير حاصلا من هذا الوجه ، وأيضا فقوله (إلا أن تكونا ملكين) يحتمل أن يكون المراد إلا أن تنقلبا ملكين فحينئذ يصح استدلالكم ويحتمل

أن يكون المراد أن النهى مخصص بالملائكة والخالدين دونكما ، هذا كما يقول أحدنا لغيره ما نهيت أنت عن كذا إلا أن تكون فلانا ويكون المعنى أن المنهى هو فلان دونك ولم يرد إلا أن ينقلب فيصير فلانا ، ولما كان غرض إبليس إيقاع الشبهة بهما فمن أوكد الشبهة إيهام أنهما لم ينهيا وإنما المنهى غيرهما ، وأيضاً فهب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من آدم فلم قلت إنها تدل على أن الملك أفضل من محمد ؟ وذلك لأن المسلمين أجمعوا على أن محمداً أفضل من آدم عليهما السلام ولا يلزم من كون الملك أفضل من المفضول كونه أفضل من الأفضل . وتاسعها : قوله تعالى (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنى ملك) . ولقائل أن يقول يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم إنى ملك فى كثرة العلوم وشدة القدرة والذى يدل على صحة هذا الإحتمال وجوه . الأول : وهو أن الكفار طالبوه بالأمور العظيمة نحو صعود السماء ونقل الجبال وإحضار الأموال العظيمة وهذه الأمور لا يمكن تحصيلها إلا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة . الثانى : أن قوله (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله) هذا يدل على اعترافه بأنه غير قادر على كل المقدورات وقوله (ولا أعلم الغيب) يدل على اعترافه بأنه غير عالم بكل المعلومات ثم قوله (ولا أقول لكم إنى ملك) معناه والله أعلم وكما لا أدعى القدرة على كل المقدورات والعلم بكل المعلومات فكذلك لا أدعى قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم الثالث : قوله (ولا أقول لكم إنى ملك) لم يرد به نفى الصورة لأنه لا يفيد الغرض وإنما نفى أن يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكفى فى صدقه أن لا يكون له مثل ما لهم ولا تكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت فى كل الصفات فان عدم الاستواء فى الكل غير ، وحصول الاختلاف فى الكل غير . وعاشرها : قوله تعالى (ماهذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم) . فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه فى الصورة والجمال . قلنا : الأولى أن يكون التشبيه واقعاً فى السيرة لا فى الصورة لأنه قال (إن هذا إلا ملك كريم) فشبهه بالملك الكريم والملك إنما يكون كريما بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فثبت أن المراد تشبيهه بالملك فى نفى دواعى البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى وإثبات ضد ذلك وهى حالة الملك وهى غض البصر وقمع النفس عن الميل إلى المحرمات ، فدلت هذه الآية على إجماع العقلاء من الرجال والنساء ، والمؤمن والكافر ، على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر . ولقائل أن يقول : إن قول المرأة (فذلكن الذى لمتننى فيه) كالصريح فى أن مراد النساء بقولهن (إن هذا إلا ملك كريم) تعظيم حال يوسف فى الحسن والجمال لا فى السيرة ، لأن ظهور عذرها فى شدة عشقها ، إنما يحصل بسبب فرط يوسف فى الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه . فان ذلك لا يناسب شدة عشقها له . سلمنا أن المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك فى الإعراض عن المشتهيات ، فلم قلت يجب أن يكون يوسف عليه

السلام أقل ثوابا من الملائكة ؟ وذلك لأنه لا نزاع فى أن عدم التفات البشر إلى المطاعم والمناكح أقل من عدم التفات الملائكة إلى هذه الأشياء ، لكن لم قلتم إن ذلك يوجب بالمزيد فى الفضل بمعنى كثرة الثواب ؟ فان تمسكوا بأن كل من كان أقل معصية وجب أن يكون أفضل ، فقد سبق الكلام عليه . الحجة الحادية عشرة : قوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) ومخلوقات الله تعالى إما المكلفون أو من عداهم ولا شك أن المكلفين أفضل من غيرهم ، أما المكلفون فهم أربعة أنواع الملائكة والإنس والجن والشياطين . ولا شك أن الإنس أفضل من الجن والشياطين ، فلو كان أفضل من الملك أيضاً لزم حينئذ أن يكون البشر أفضل من كل المخلوقات ، وحينئذ لا يبقى لقوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) فائدة : بل كان ينبغى أن يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا ، ولما لم يقل ذلك علمنا أن الملك أفضل من البشر ، ولقائل أن يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب ، لأن التصريح بأنه أفضل من كثير من المخلوقات لا يدل على أنه ليس أفضل من الباقى إلا بواسطة دليل الخطاب ، وأيضا فهب أن جنس الملائكة أفضل من جنس بنى آدم ولكن لا يلزم من كون أحد المجموعين أفضل من المجموع الثانى أن يكون كل واحد من أفراد المجموع الأول أفضل من المجموع الثانى ، فانا إذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوى مائة دينار ، وعشرة أخرى حصل فيهم عبد يساوى مائتى دينار والتسعة الباقية يساوى كل واحد منهم دينارا . فالمجموع الأول أفضل من المجموع الثانى ، إلا أنه حصل فى المجموع الثانى واحد هو أفضل من كل واحد من آحاد المجموع الأول ، فكذا ههنا . وأيضا فقوله (وفضلناهم) يجوز أن يكون المراد وفضلناهم فى الكرامة التى ذكرناها فى أول الآية وهى قوله (ولقد كرمنا بنى آدم) ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الأعمال العجيبة والمبالغة فى النظافة والطهارة ، وإذا كان كذلك فنحن نسلم أن الملك أزيد من البشر فى هذه الأمور ولكن لم قلتم أن الملك أكثر ثوابا من البشر ، وأيضا فقوله (خلق السموات بغير عمد ترونها) لا يقتضى أن يكون هناك عمد غير مرئى وكذلك قوله تعالى (ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به) يقتضى أن يكون هناك إله آخر له برهان فكذلك ههنا ، الحجة الثانية عشرة : الأنبياء عليهم السلام ما استغفروا لأحد إلا بدأوا بالاستغفار لأنفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين ، قال آدم (ربنا ظلمنا أنفسنا) وقال نوح عليه السلام (رب اغفرلى ولوالدى ولمن دخل بيتى مؤمناً) وقال إبراهيم عليه السلام (رب اغفرلى ولوالدى) وقال (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين) وقال موسى (رب اغفرلى ولأخى) وقال الله تعالى لمحمد ﷺ (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقال (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) أما الملائكة فانهم لم يستغفروا لأنفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه تعالى حكاية عنهم (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم) وقال (ويستغفرون

للذين آمنوا) لو كانوا محتاجين إلى الاستغفار لبدأوا فى ذلك بأنفسهم لأن دفع الضرر عن النفس متقدم على دفع الضرر عن الغير ، وقال عليه الصلاة والسلام « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » وهذا يدل على أن الملك أفضل من البشر . ولقائل أن يقول : هذا الوجه لا يدل على أن الملائكة لم يصدر عنهم الزلة البتة وأن البشر قد صدرت الزلات عنهم ، لكننا بينا فيما تقدم أن التفاوت فى ذلك لا يوجب التفاوت فى الفضيلة ، ومن الناس من قال إن استغفارهم للبشر كالعذر عمن طعنوا فيهم بقولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) الحجة الثالثة عشرة : قوله تعالى (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين) وهذا عام فى حق جميع المكلفين من بنى آدم فدخل فيه الأنبياء وغيرهم وهذا يقتضى كونهم أفضل من البشر لوجهين . الأول : أنه تعالى جعلهم حفظة لبنى آدم والحافظ للمكلف من المعصية لا بد وأن يكون أبعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ ، وذلك يقتضى كونهم أبعد عن المعاصى وأقرب إلى الطاعات من البشر وذلك يقتضى مزيد الفضل ، والثانى : أنه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر فى الطاعات وعليهم فى المعاصى ، وذلك يقتضى أن يكون قولهم أولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر أعظم حالا منهم لكان الأمر بالعكس . ولقائل أن يقول أما قوله الحافظ يجب أن يكون أكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان الملك قد يوكل بعض عبيده على ولده ولا يلزم أن يكون الحافظ أشرف من المحفوظ هناك ، أما قوله : جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف ، لأن الشاهد قد يكون أدون حالا من المشهود عليه . الحجة الرابعة عشرة : قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا) والمقصود من ذكر أحوالهم المبالغة فى شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان فى الخلق طائفة أخرى قيامهم وتضرعهم أقوى فى الانباء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم أولى فى هذا المقام ، ثم كما أنه سبحانه بين عظمة ذاته فى الآخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته فى الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) ولقائل أن يقول : كل ذلك يدل على أنهم أزيد حالا من البشر فى بعض الأمور فلم لا يجوز أن تلك الحالة هى قوتهم وشدتهم وبطشهم ، وهذا كما يقال إن السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك أطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان إنما تشرح بذلك ثم إن هذا لا يدل على أنهم أكرم عند السلطان من ولده فكذا ههنا . الحجة الخامسة عشرة : قوله تعالى (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) فبين تعالى أنه لا بد فى صحة الإيمان من الإيمان بهذه الأشياء ثم بدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بالكتب وربع بالرسل وكذا فى قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم) وقال (إن الله وملائكته يصلون على النبى) والتقديم فى الذكر يدل على التقديم فى الدرجة ويدل عليه أن تقديم الأدون على الأشرف فى الذكر قبيح عرفا ، فوجب أن يكون قبيحا شرعا ، أما أنه قبيح عرفا فلأن الشاعر قال : —

عميرة ودع إن تجهزت غاديا   كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

قال عمر بن الخطاب : لو قدمت السلام لأجزتك ، ولأنهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع فى تقديم الاسم وكذا فى كتاب الصلح بين على ومعاوية ، وهذا يدل على أن التقديم فى الذكر يدل على مزيد الشرف وإذا ثبت أنه فى العرف كذلك وجب أن يكون فى الشرع كذلك ، لقوله عليه السلام « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » فثبت أن تقديم الملائكة على الرسل فى الذكر يدل على تقديمهم فى الفضل ولقائل أن يقول : هذه الحجة ضعيفة لأن الاعتماد إن كان على الواو ، فالواو لا تفيد الترتيب ، وإن كان على التقديم فى الذكر ينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله أحد . الحجة السادسة عشرة : قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبى) فجعل صلوات الملائكة كالتشريف للنبى صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملائكة أشرف من النبى صلى الله عليه وسلم . ولقائل أن يقول هذا ينتقض بقوله (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) فأمر المؤمنين بالصلاة على النبى ولم يلزم كون المؤمنين أفضل من النبى عليه السلام فكذا فى الملائكة . الحجة السابعة عشرة : أن نتكلم فى جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم فنقول : إن جبريل عليه السلام أفضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى (إنه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون) وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست من صفات الكمال ، أحدها : كونه رسولا لله . وثانيها : كونه كريما على الله تعالى . وثالثها . كونه ذا قوة عند الله ، وقوته عند الله لا تكون إلا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره . ورابعها : كونه مكينا عند الله . وخامسها : كونه مطاعا فى عالم السموات . وسادسها : كونه أمينا فى كل الطاعات مبرأ عن أنواع الخيانات . ثم إنه سبحانه وتعالى بعد أن وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العالية وصف محمداً صلى الله عليه وسلم بقوله (وما صاحبكم بمجنون) ولو كان محمد مساويا لجبريل عليه السلام فى صفات الفضل أو مقارنا له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات نقصا من منصب محمد صلى الله عليه وسلم وتحقيرا لشأنه وإبطالا لحقه وذلك غير جائز على الله ، فدلت هذه الآية على أنه ليس لمحمد صلى الله عليه وسلم عند الله من المنزلة إلا مقدار أن يقال إنه ليس بمجنون ، وذلك يدل على أنه لا نسبة بين جبريل وبين محمد عليهما السلام فى الفضل والدرجة . فان قيل لم لا يجوز أن يكون قوله (إنه لقول رسول كريم) صفة لمحمد لا لجبريل عليهما السلام . قلنا لأن قوله (ولقد رآه بالأفق المبين) يبطل ذلك . ولقائل أن يقول إنا توافقنا جميعا على أنه قد كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضائل أخرى سوى كونه ليس بمجنون وأن الله تعالى ما ذكر شيئا من تلك الفضائل فى هذا الموضع فاذن عدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع ، اوإذا ثبت أن لمحمد عليه السلام فضائل

سوى الأمور المذكورة ههنا فلم لا يجوز أن يقال إن محمدا عليه السلام بسبب تلك الفضائل التى هى غير مذكورة ههنا يكون أفضل من جبريل عليه السلام فانه سبحانه كما وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات الست وصف محمداً صلى الله عليه وسلم أيضا بصفات ست(١) وهى قوله (يا أيها النبى إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً) فالوصف الأول كونه نبيا والثانى كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع كونه مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس كونه داعيا إلى الله تعالى بإذنه والسابع كونه سراجا والثامن كونه منيرا وبالجملة فإفراد أحد الشخصين بالوصف لا يدل البتة على انتفاء تلك الأوصاف عن الثانى . الحجة الثامنة عشرة : الملك أعلم من البشر والأعلم أفضل فالملك أفضل إنما قلنا إن الملك أعلم من البشر لأن جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد عليه السلام بدليل قوله (علمه شديد القوى) والمعلم لا بد وأن يكون أعلم من المتعلم ، وأيضا فالعلوم قسمان : أحدهما العلوم التى يتوصل اليها بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته ؛ فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل عليه السلام ولا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، لأن التقصير فى ذلك جهل وهو قادح فى معرفة الله تعالى . وأما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم بأحوال العرش والكرسى واللوح والقلم والجنة والنار وطباق السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات فى المغاور والجبال والبحار فلا شك أن جبريل عليه السلام أعلم بها ، لأنه عليه السلام أطول عمرا وأكثر مشاهدة لها فكان علمه بها أكثر وأتم . وثانيها : العلوم التى لا يتوصل إليها إلا بالوحى لا لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لسائر الأنبياء عليهم السلام إلا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد عليه الصلاة والسلام فضيلة فيها على جبريل عليه السلام ، وأما جبريل عليه السلام فهو كان الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الأنبياء فكان عالما بكل الشرائع الماضية والحاضرة ، وهو أيضا عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه الصلاة والسلام ماكان عالما بذلك ، فثبت أن جبريل عليه السلام كان أكثر علما من محمد عليه الصلاة والسلام ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون أفضل منه لقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) . ولقائل أن يقول لا نسلم أنهم أعلم من البشر ، والدليل عليه أنهم اعترفوا بأن آدم عليه السلام أكثر علما منهم بدليل قوله تعالى (يا آدم أنبئهم بأسمائهم) ثم إن سلمنا مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضى كثرة الثواب ، فانا نرى الرجل المبتدع محيطا بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا عن أن يكون ثوابه أكثر وسببه ما نبهنا مرارا عليه أن كثرة الثواب إنما تحصل بحسب الإخلاص فى الأفعال ولم نعلم أن إخلاص الملائكة أكثر . الحجة التاسعة عشرة : قوله تعالى (ومن يقل منهم إنى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) فهذه الآية دالة على أنهم

---

(١) المناسب أن يقول بصفات ثمان أو (ست بل زاد عليها) لأن الصفات التى وصف بها الرسول عليه السلام ليست ستا وإنما هى ثمان

بلغوا فى الترفع وعلو الدرجة إلى أنهم لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا بادعاء الإلهية لا بشىء آخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم . ولقائل أن يقول لا نزاع فى نهاية جلالهم ، أما قوله إنهم بلغوا فى الترفع وعلو الدرجة إلى حيث لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا فى ادعاء الإلهية فهذا مسلم وذلك لأن علومهم كثيرة وقواهم شديدة وهم مبرؤون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف أمر الله لم يخالف إلا فى هذا المعنى الذى ذكرته لكن لم قلتم إن ذلك يدل على أنهم أكثر ثوابا من البشر فان محل الخلاف ليس إلا ذاك .

الحجة العشرون : قوله عليه الصلاة والسلام رواية عن الله تعالى « وإذا ذكرنى عبدى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملائه » وهذا يدل على أن الملأ الأعلى أشرف . ولقائل أن يقول هذا خبر واحد وأيضا فهذا يدل على أن ملأ الملائكة أفضل من ملأ البشر وملأ البشر عبارة عن العوام لا عن الأنبياء فلا يلزم من كون الملك أفضل من عامة البشر كونهم أفضل من الأنبياء ، هذا آخر الكلام فى الدلائل النقلية ، واعلم أن الفلاسفة اتفقوا على أن الأرواح السماوية المسماة بالملائكة أفضل من الأرواح الناطقة البشرية واعتمدوا فى هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها إن شاء الله تعالى . الحجة الأولى : قالوا الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الأجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لأن أسباب العدم للمركب أكثر منها للبسيط ولذلك فان فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه . الاعتراض عليه : لا نسلم أن البسيط أشرف من المركب وذلك لأن جانب الروحانى أمر واحد وجانب الجسمانى أمران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والأنوار ومن حيث الجسد من عالم الأجساد فهو لكونه مستجمعا للروحانى والجسمانى يجب أن يكون أفضل من الروحانى الصرف والجسمانى الصرف وهذا هو السر فى أن جعل البشر الأول مسجودا للملائكة ومن وجه آخر وهو أن الأرواح الملكية مجردات مفارقة عن العلائق الجسمانية فكأن استغراقها فى مقاماتها النورانية عاقها عن تدبير هذا العالم الجسدانى أما النفوس البشرية النبوية فانها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقيها فى معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلى ولا التفاتها إلى مناظم عالم الأجسام يمنعها عن الاستكمال فى عالم الأرواح فكانت قوتها وافية بتدبير العالمين محيطة بضبط الجنسين فوجب أن تكون أشرف وأعظم . الحجة الثانية : الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التى هى منشأ سفك الدماء والأرواح البشرية مقرونة بها والخالى عن منبع الشر أشرف من المبتلى به .

الاعتراض : لاشك أن المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق أدل على الإخلاص من المواظبة عليها من غير شىء من العوائق والموانع ، وذلك يدل على أن مقام البشر فى المحبة أعلى وأكمل وأيضا فالروحانيات لما أطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة قهر الشياطين الذين

هم أعداء الله ، أما الأرواح البشرية لما أطاعت خالقها لزم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهى شياطين الانس فكانت طاعاتهم أكمل وأيضا فمن الظاهر أن درجات الروحانيات حين قالت (لا علم لنا إلا ما علمتنا) أكمل من درجاتهم حين قالت (أتجعل فيها من يفسد فيها) وما ذاك إلا بسبب الانكسار الحاصل من الزلة وهذا فى البشر أكمل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه تعالى (لأنين المذنبين أحب إلى من زجل المسبحين) الحجة الثالثة : الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل ماكان ممكنا لها بحسب أنواعها التى فى أشخاصها فقد خرج إلى الفعل والأنبياء ليسوا كذلك ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام « إنى لأستغفر الله فى اليوم والليلة مائة مرة وما أدرى ما يفعل بى ولا بكم » (ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان) ولا شك أن ما بالفعل التام أشرف مما بالقوة . الاعراض : لا نسلم أنها بالفعل التام فلعلها بالقوة فى بعض الأمور ، ولهذا قيل إن تحريكاتها للأفلاك لأجل استخراج التعقلات من القوة إلى الفعل وهذه التحريكاد بالنسبة إليها كالتحريكات العارضة للأرواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج التعقلات التى هى بالقوة إلى الفعل . الحجة الرابعة الروحانيات أبدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك . الاعتراض : المقدمتان ممنوعتان أليس أن الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود بمادتها فهى محدثة سلمنا ذلك ، فلا نسلم أن الأرواح البشرية حادثه ، بل هى عند بعضهم أزلية وهؤلاء قالوا هذه الأرواح كانت سرمدية موجودة كالأظلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم إلا أن المبدىء الأول أمرها حتى نزلت إلى عالم الأجسام وسكنات المواد ، فلما تعلقت بهذه الأجسام عشقتها . واستحكم إلفها بها فبعث من تلك الأظلال أكملها وأشرفها إلى هذا العالم ليحتال فى تخليص تلك الأرواح عن تلك السكنات وهذا هو المراد من باب الحمامة المطوقة المذكورة فى كتاب كليلة ودمنة . الحجة الخامسة : الروحانيات نورانية علوية لطيفة ، والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبدائية العقول تشهد بأن النور أشرف من الظلمة ، والعلوى خير من السفلى ، واللطيف أكمل من الكثيف . الاعتراض : هذاكله إشارة إلى المادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لأمر رب العالمين على ما قال (قل الروح من أمر ربى) وادعاء الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللعين الأول وقد قيل له ما قيل ، الحجة السادسة : الروحانيات السماوية فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل . أما العلم فلاتفاق الحكماء على إحاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الأمور ، وأيضا فعلومهم فعلية فطرية كلية دائمة . وعلوم البشر على الضد فى كل ذلك ، وأما العمل فلأنهم مواظبون على الخدمة دائما يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الأبدان طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتحميد والتهليل وتنفسهم بذكر الله وفرحتهم بخدمة الله متجردون من العلائق البدنية

غير محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية فأين أحد القسمين من الآخر : الاعتراض : لا نزاع فى كل ما ذكرتموه إلا أن ههنا دقيقة وهى أن المواظب على تناول الأغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع أياما كثيرة فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون فى أكثر الأوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان) فان إدراك الملايم بعد الابتلاء بالمنافى ألذ من إدراك الملايم على سبيل الدوام ولذلك قالت الأطباء : إن الحرارة فى حمى الدق أشد منها فى حمى الغب لكن حرارة الحمى فى الدق إذا دامت واستقرت بطل الشعور بها فهذه الحالة لم تحصل للملائكة لأن كمالاتها دائمة ولم تحصل لسائر الأجسام لأنها كانت خالية عن القوة المستعدة لادراك المجردات فلم يبق شيء ممن يقوى على تحمل هذه الأمانة إلا البشر . الحجة السابعة : الروحانيات لهم قوة على تصريف الأجسام وتقليب الأجرام والقوة التى هى لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب ، ثم إنك ترى الخامة اللطيفة من الزرع فى بدء نموها تفتق الحجر وتشق الصخر وما ذاك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى السماوية والروحانيات هى التى تتصرف فى الأجسام السفلية تقليبا وتصريفاً لا يستثقلون حمل الأثقال ولا يستصعبون تحريك الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب تعرض وتزول بتصريفها وكذا الزلازل تقع فى الجبال بسبب من جهتها والشرائع ناطقة بذلك على ما قال تعالى (فالمقسمات أمرا) والعقول أيضا دالة عليه والأرواح السفلية ليست كذلك فأين أحد القسمين من الآخر . والذى يقال أن الشياطين التى هى الأرواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع وبتقدير التسليم فلا نزاع فى أن قدرة الملائكة على ذلك أشد وأكمل ولأن الأروح الطيبة الملكية تصرف قواها إلى مناظم هذا العالم السفلى ومصالحها والأرواح الخبيثة تصرف قواها إلى الشرور فأين أحدهما من الآخر . الاعتراض : لا يبعد أن يتفق فى النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعلية على الأجرام العنصرية بالتقليب والتصريف فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس . الحجة الثامنة : الروحانيات لها اختيارات فائضة من أنوار جلال الله عز وجل متوجهة إلى الخيرات مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين جهتى العلو والسفالة وطرفى الخير وميلهم إلى الخيرات إنما يحصل بإعانة الملائكة على ماورد فى الاخبار من أن لكل إنسان ملكا يسدده ويهديه . الاعتراض : هذا يدل على أن الملائكة كالمجبورين على طاعاتهم والأنبياء مترددون بين الطرفين والمختار أفضل من المجبور وهذا ضعيف لأن التردد ما دام يبقى استحال

صدور الفعل وإذا حصل الترجيح التحق بالموجب فكان للأنبياء خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل ، أما الملائكة فهم خيرات بالفعل فأين هذا من ذاك الحجة التاسعة : الروحانيات مختصة بالهياكل وهى السيارات السبعة وسائر الثوابت والأفلاك كالأبدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالأرواح فنسبة الأرواح إلى الأرواح كنسبة الأبدان إلى الأبدان ثم إنا نعلم أن اختلافات أحوال الأفلاك مبادىء لحصول الاختلافات فى أحوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع والمقابلة والمقارنة وكذا مناطق الأفلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الرتق فحينئذ يبطل عمارة العالم وأخرى ينفصل بعضها عن البعض فتنتقل العمارة من جانب من هذا العالم العلوى مستولية على هياكل العالم السفلى فكذا أرواح العالم السفلى لا سيما وقد دلت المباحث الحكمية والعلوم الفلسفية على أن أرواح هذا العالم معلولات لأرواح العالم العلوى وكمالات هذه الأرواح معلولات لكمالات تلك الأرواح ونسبة هذه الأرواح إلى تلك الأرواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة إلى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة إلى البحر الأعظم فهذه هى الآثار وهناك المبدأ والمعاد فكيف يليق القول بادعاء المساواة فضلا عن الزيادة . الاعتراض : كل ما ذكرتموه منازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لأنا بينا أن الوصول إلى اللذيذ بعد الحرمان ألذ من الوصول إليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة إلا للبشر . الحجة العاشرة : قالوا الروحانيات الفلكية مبادىء لروحانيات هذا العالم ومعادلها والمبدأ أشرف من ذى المبدأ لأن كل كمال يحصل لذى المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد أقل حالا من الواجب وكذلك المعاد يجب أن يكون أشرف ، فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد إليها والمصدر عنها والمرجع إليها وأيضا فان الأرواح إنما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالأبدان فتوسخت بأوضار الأجسام ثم تطهرت عنها بالأخلاق الزكية والأعمال المرضية حتى انفصلت عنها إلى عالمها الأول فالنزول هو النشأة الأولى والصعود هو النشأة الأخرى فعرف أن الروحانيات أشرف من الأشخاص البشرية . الاعتراض : هذه الكلمات بنيتموها على نفى المعاد ونفى حشر الأجساد ودونهما خرط القتاد. الحجة الحادية عشرة : أليس أن الأنبياء صلوات الله عليهم اتفقت كلمتهم على أنهم لا ينطقون بشىء من المعارف والعلوم إلا بعد الوحى فهذا اعتراف بأن علومهم مستفادة منهم أليس أنهم اتفقوا على أن الملائكة هم الذين يعينونهم على أعدائهم كما فى قلع مدائن قوم لوط وفى يوم بدر وهم الذين يهدونهم إلى مصالحهم كما فى قصة نوح فى نجر السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن أين وقع لكم أن فضلتموهم على الملائكة مع تصريحهم بافتقارهم إليهم فى كل الأمور . الحجة الثانية عشرة : التقسيم العقلى قد دل على أن الأحياء إما أن تكون خيرة محضة أو شريرة محضة أو تكون خيرة من وجه شريرة من

وجه فالخير المحض هو النوع الملكى والشرير المحض هو النوع الشيطانى والمتوسط بين الأمرين هو النوع البشرى وأيضا فان الانسان هو الناطق المائت وعلى جانبيه قسمان آخران . أحدهما : الناطق الذى لا يكون مائتا وهو الملك : والآخر المائت الذى لا يكون ناطقا وهم البهائم فقسمة العقل على هـــذا الوجه قد دلت على كون البشر فى الدرجة المتوسطة من الكمال والملك يكون فى الطرف الأقصى من الكمال فالقول بأن البشر أفضل قلب للقسمة العقلية ومنازعة فى ترتيب الوجود الاعتراض : ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم إن الملك أكثر ثوابا فهذا محصل ماقيل فى هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق . واحتج من قال بفضل الانبياء على الملائكة بأمور . أحدها : أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم وثبت أن آدم لم يكن كالقبلة بل كانت السجدة فى الحقيقة له ، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون آدم أفضل منهم لأن السجود نهاية التواضع وتكليف الأشرف بنهاية التواضع للأدون مستقبح فى العقول فانه يقبح أن يؤمر أبو حنيفة بأن يخدم أقل الناس بضاعة فى الفقه فدل هذا على أن آدم عليه السلام كان أفضل من الملائكة . وثانيها : أن الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى (ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق) ومعلوم أن أعلى الناس منصبا عند الملك من كان قائما مقـــامه فى الولاية والتصرف ، وكان خليفة له فهذا يدل على أن آدم عليه السلام كان أشرف الخلائق وهذا متأكد بقوله (وسخر لكم ما فى البر والبحر) ثم أكد هذا التعميم بقوله (خلق لكم ما فى الأرض جميعا) فبلغ آدم فى منصب الخلافة إلى أعلى الدرجات فالدنيا خلقت متعة لبقائه والآخرة مملكة لجزائه وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن رعيته والملائكة فى طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته وبعضهم منزلين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم إنه سبحانه وتعالى يقول مع هـذه المناصب العالية (ولدينا مزيد) فاذن لا غاية لهذا الكمال والجلال . وثالثها : أن آدم عليه السلام كان أعلم والاعلم أفضل ، أما إنه أعلم فلانه تعالى لما طلب منهم علم الأسماء (قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ماعلمتنا إنك أنت العليم الحكيم) فعند ذلك قال الله تعالى (يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم) وذلك يدل على أنه عليه السلام كان عالما بما لم يكونوا عالمين به وأما أن الاعلم أفضل فلقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ورابعها : قوله تعـــالى (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمرآن على العالمين) والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لأن اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان علما على الله ودالا عليه فهو عالم ولا شك أن كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم فقوله (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) منعاه أن الله تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولاشك أن الملائكة من المخلوقات

فهذه الآية تقتضى أن الله تعالى اصطفى هؤلاء الأنبياء على الملائكة . فان قيل : يشكل هذا بقوله تعالى (يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين) فانه لايلزم أن يكونوا أفضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذا ههنا قال الله تعالى فى حق مريم عليها السلام (إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين) ولم يلزم كونها أفضل من فاطمة عليها السلام فكذا ههنا قلنا : الإشكال مدفوع لأن قوله تعالى (وأنى فضلتكم على العالمين) خطاب مع الأنبياء الذين كانوا أسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجوداً فى ذلك الزمان ولما لم يكن موجوداً لم يكن من العالمين لأن المعدوم لا يكون من العالمين وإذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله تعالى إياهم على العالمين فى ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وأما جبريل عليه السلام فإنه كان موجوداً حين قال الله تعالى : (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) فلزم أن يكون قد اصطفى الله تعالى هؤلاء على جبريل عليه السلام وأيضا فهب أن تلك الآية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب إجراؤه على ظاهره فى العموم . وخامسها قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجب أن يكون محمد أفضل منهم . وسادسها : أن عبادة البشر أشق فوجب أن يكونوا أفضل وإنما قلنا إنها أشق لوجوه . الأول : أن الآدمى له شهوة داعية إلى المعصية والملك ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوى أشد منه بدون المعارض فإن قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم إلى المعصية وهى شهوة الرياسة قلنا هب أن الأمر كذلك لكن البشر لهم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج والرياسة والملك ليس له من تلك الشهوات إلا شهوة واحدة وهى شهوة الرياسة والمبتلى بأنواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من المبتلى بشهوة واحدة . الثانى : أن الملائكة لايعملون إلا بالنص لقوله تعالى (لاعلم لنا إلا ماعلمتنا) وقال (لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وقال معاذ اجتهدت برأيى فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك . ومعلوم أن العمل بالاستنباط أشق من العمل بالنص الثالث : أن الشبهات للبشر أكثر مما للملائكة لأن من جملة الشبهات القوية كون الأفلاك والأنجم السيارة اسبابا لحوادث هذا العالم فالبشر احتاجوا إلى دفع هذه الشبهة والملائكة لايحتاجون لأنهم ساكنون فى عالم السماوات فيشاهدون كيفية افتقارها إلى المدبر الصانع ، الرابع : أن الشيطان لاسبيل له إلى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر فى الوسوسة وذلك تفاوت عظيم إذا ثبت أن طاعتهم أشق فوجب أن يكونوا أكثر ثواباً بالنص فقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل العبادات أحمزها » أى أشقها وأما القياس فلأنا نعلم أن الشيخ الذى لم يبق له ميل إلى

النساء إذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهن مع الميل الشديد والشوق العظيم فكذا ههنا وسابعها : أن الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق الآدمى وجمع فيه بين الأمرين فصار الآدمى بسبب العقل فوق البهيمة بدرجات لاحد لها فوجب أن يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الآدمى إذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فانه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل) ولذلك صار مصيرهم إلى النار دون البهائم فيجب أن يقال إذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيئاً بل يعمل بهوى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتبارا لأحد الطرفين بالآخر . وثامنها : أن الملائكة حفظة وبنو آدم محفوظون والمحفوظ أعز وأشرف من الحافظ فيجب أن يكون بنو آدم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة . وتاسعها : ماروى أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى أركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل منه ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام إلى بعض المقامات تخلف عنه جبريل عليه السلام وقال « لو دنوت أنملة لاحترقت » وعاشرها : قوله عليه الصلاة والسلام « إن لى وزيرين فى السماء ووزيرين فى الأرض ، أما اللذان فى السماء فجبريل وميكائيل ، وأما اللذان فى الأرض فأبو بكر وعمر » فدل هذا الخبر على أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان كالملك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له والملك أفضل من الوزير فلزم أن يكون محمد افضل من الملك · هذا تمام القول فى دلائل من فضل البشر على الملك . أجاب القائلون بتفضيل الملك عن الحجة الأولى فقالوا . قد سبق بيان أن من الناس من قال : المراد من السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الأرض ومنهم من سلم أنه عبارة عن وضع الجبهة على الأرض لكنه قال السجود لله وآدم قبلة السجود وعلى هذين القولين لا إشكال أما إذا سلمنا أن السجود كان لآدم عليه السلام فلم قلتم إن ذلك لا يجوز من الأشرف فى حق الشريف وذلك لأن الحكمة قد تقتضى ذلك كثيرا من حب الأشرف وإظهار النهاية فى الانقياد والطاعة فان للسلطان أن يجلس أقل عبيده فى الصدر وأن يأمر الأكابر بخدمته ويكون غرضه من ذلك إظهار كونهم مطيعين له فى كل الأمور منقادين له فى جميع الأحوال فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك وأيضا أليس من مذهبنا أنه (يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد) وأن أفعاله غير معللة ولذلك قلنا إنه لا اعتراض عليه فى خلق الكفر فى الانسان ثم فى تعذيبه عليه أبد الآباد وإذا كان كذلك فكيف يعترض عليه فى أن يأمر الأعلى بالسجود للأدنى وأما الحجة الثانى ؛ فجوابها أن آدم عليه السلام إنما جعل خليفة فى الأرض وهذا يقتضى أن يكون آدم عليه السلام كان أشرف من كل من فى الأرض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء فان قيل فلم لم يجعل واحداً من ملائكة السماء خليفة له فى الأرض قلنا لوجوه

منها أن البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها أن الجنس إلى الجنس أميل ومنها أن الملائكة فى نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) وأما الحجة الثالثة : فلا نسلم أن آدم عليه السلام كان أعلم منهم أكثر ما فى الباب أن آدم عليه السلام كان عالما بتلك اللغات وهم ماعلموها لكن لعلهم كانوا عالمين بسائر الأشياء مع أن آدم عليه السلام ما كان عالما بها والذى يحقق هذا أنا توافقنا على أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من آدم عليه السلام مع أن محمدا صلى الله عليه وسلم ماكان عالما بهذه اللغات بأسرها وأيضا فان إبليس كان عالما بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يكن عالما ذلك ولم يلزم منه كون إبليس أفضل من آدم عليه السلام والهدهد قال لسليمان أحطت بما لم تحط به ولم يلزم أن يكون الهدهد أفضل من سليمان سلمنا أنه كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز أن يقال إن طاعاتهم أكثر إخلاصا من طاعة آدم فلا جرم كان ثوابهم أكثر . أما الحجة الرابعة : فهى أقوى الوجوه المذكورة . أما الحجة الخامسة : وهى قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلا يلزم من كون محمد صلى الله عليه وسلم رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما فى قوله (فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها) ولا يمتنع أن يكون هو عليه الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر . وأما الحجة السادسة : وهى أن عبادة البشر أشق فهذا ينتقض بما انا نرى الواحد من الصوفيه يتحمل فى طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب مايقطع بأنه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع أنا نعلم أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل وما ذاك إلا أن كثرة الثواب مبنية على الإخلاص فى النية ويجوز أن يكون الفعل أسهل إلا أن إخلاص الآتى به أكثر فكان الثواب عليه أكثر . أما الحجة السابعة : فهى جمع بين الطرفين من غير جامع . وأما الحجة الثامنة : وهى أن المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الاطلاق بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالأمير الكبير الموكل على المتهمين من الجند . وأما الوجهان الآخران : فهما من باب الآحاد وهما معارضان بما رويناه من شدة تواضع الرسول صلى الله عليه وسلم فهذا آخر المسألة وبالله التوفيق

﴿ المسأله الخامسة ﴾ اعلم أن الله تعالى لما استثنى إبليس من الساجدين فكان يجوز أن يظن أنه كان معذورا فى ترك السجود فبين تعالى أنه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله أبى لأن الاباء هو الامتناع مع الاختيار ، أما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال له إنه أبى ثم قد كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضم اليه الكبر فبين تعالى أن ذلك الإباء كان على وجه الاستكبار بقوله واستكبر ثم كان يجوز أن يوجد الإباء والاستكبار مع عدم الكفر فبين تعالى أنه كفر بقوله (وكان من الكافرين) قال القاضى هذه الآية تدل على بطلان قول أهل الجبر من وجوه . أحدها : أنهم يزعمون أنه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لأن عندهم القدرة

على الفعل منتفية ومن لا يقدر على الشيء يقال إنه أباه ، وثانيها : أن من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بأن لم يفعل لأنه إذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل وإنما يوصف بالاستكبار إذا لم يفعل مع كونه لو أراد الفعل لأمكنه . وثالثها : قال تعالى (وكان من الكافرين) ولا يجوز أن يكون كافراً بأن لا يفعل ما لا يقدر عليه . ورابعها : أن استكباره وامتناعه خلق من الله فيه فهو بأن يكون معذورا أولى من أن يكون مذموما قال ومن اعتقد مذهبا يقيم العذر لإبليس فهو خاسر الصفقة ، والجواب عنه أن هذا القاضى لا يزال يطنب فى تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع إلى الأمر والنهى والثواب والعقاب فنقول له نحن أيضا : صدور ذلك الفعل عن إبليس عن قصد وداع أو لا عن قصد وداع ؟ فان كان عن قصد وداع فمن أين ذلك القصد ؟ أوقع لا عن فاعل أو عن فاعل هو العبد أو عن فاعل هو الله ؟ فان وقع لا عن فاعل كيف يثبت الصانع وإن وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه إن كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل وإن كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسنبطله وإن وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك كل ما أوردته علينا ، أما إن قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهو يسد باب إثبات الصانع وأيضا فان كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا والاتفاقى لا يكون فى وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيا أيها القاضى ما الفائدة فى التمسك بالأمر والنهى ، وتكثير الوجوه التى يرجع حاصلها إلى حرف واحد مع أن مثل هذا البرهان القاطع يقلع خلفك ، ويستأصل عروق كلامك ولو أجمع الأولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه إلا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح وحينئذ ينسد باب إثبات الصانع أو بالتزام أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا

﴿ المسألة السادسة ﴾ للعقلاء فى قوله تعالى (وكان من الكافرين) قولان : أحدهما : أن إبليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفى تقرير هذا القول وجهان ، أحدهما : حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فى أول كتابه المسمى بالملل والنحل عن مارى شارح الأناجيل الأربعة وهى مذكورة فى التوراة متفرقه على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود قال إبليس للملائكة إنى أسلم أن لى إلهاً هو خالقى ، وموجدى ، وهو خالق الخلق لكن لى على حكمة الله تعالى أسئلة سبعة، الأولى : ما الحكمة فى الخلق لا سيما إن كان عالما بأن الكافر لا يستوجب عند خلقه الآلام ؟ الثانى : ثم ما الفائدة فى التكليف مع أنه لا يعود منه ضر ولا نفع وكل ما يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف ؟ الثالث : هب أنه كلفنى بمعرفته وطاعته فلماذا كلفنى السجود لآدم ؟ الرابع ثم لما عصيته فى ترك السجود لآدم فلم لعننى وأوجب عقابى مع أنه لا فائدة له ولا لغيره فيه ، ولى فيه أعظم الضرر ؟ الخامس : ثم لما فعل ذلك فلم مكننى من الدخول إلى الجنة ووسوست لآدم عليه السلام ؟ السادس : ثم لما فعلت ذلك

فلم سلطني على أولاده ومكنني من إغوائهم وإضلالهم ؟ السابع : ثم لما استمهلته المدة الطويلة فى ذلك ، فلم أمهلنى . ومعلوم أن العالم لوكان خاليا عن الشرلكان ذلك خيرا ؟ قال شارح الأناجيل : فأوحى الله تعالى إليه من سرادقات الجلال والكبرياء : ياإبليس إنك ماعرفتنى ، ولوعرفتني لعلمت أنه لااعتراض على فى شىء من أفعالى فانى أنا الله لاإله إلا أنا لاأسأل عما أفعل . واعلم أنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا وكان الكل لازما ، أما إذا أجبنا بذلك الجواب الذى ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما أنه سبحانه واجب الوجود فى ذاته واجب الوجود فى صفاته فهو مستغن فى فاعليته عن المؤثرات والمرجحات إذ لو افتقر لكان فقيراً لاغنياً فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات وإذا كان كذلك لم تتطرق اللمية إلى أفعاله ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته وما أحسن ماقال بعضهم : جل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال فهذا القائل أجرى قوله تعالى (وكان من الكافرين) على ظاهره وقال إنه كان كافراً منافقا منذ كان . الوجه الثانى : فى تقرير أنه كان كافراً أبداً قول أصحاب الموافاة وذلك لأن الإيمان يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فاذا صدر الإيمان من المكلف فى وقت ثم صدر عنه والعياذ بالله بعد ذلك كفر فأما أن يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على مابيناه أويكون الطارىء مزيلا للسابق وهو أيضا محال لأن القول بالإحباط باطل فلم يبق إلا أن يقال إن هذا الفرض محال وشرط حصول الإيمان أن لايصدر الكفرعنه فى وقت قط فاذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا أن الذى صدرعنه أولا ما كان إيمانا إذا ثبت هذا فنقول : لما كان ختم أبليس على الكفر علمنا أنه ما كان مؤمنا قط ، القول الثانى : أن إبليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك وهؤلاء اختلفوا فى تفسير قوله تعالى (وكان من الكافرين) فمنهم من قال معناه وكان من الكافرين فى علم الله تعالى أى كان عالما فى الأزل بأنه سيكفر فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم ، والوجه الثانى : أنه لما كفر فى وقت معين بعد أن كان مؤمنا قبل ذلك فبعد مضى كفره صدق عليه فى ذلك الوقت أنه كان فى ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه أنه كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين فى ذلك الوقت ، ومتى صدق المركب صدق المفرد لامحالة . الوجه الثالث : المرادمن كان صار ، أى وصارمن الكافرين . وههنا أبحاث ، البحث الأول : اختلفوا فى أن قوله تعالى (وكان من الكافرين) هل يدل على أنه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين ، قال قوم إنه يدل عليه لأن كلمة من للتبعيض ، فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضى وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضاً لهم والذى يؤكد ذلك ماروى عن أبى هريرة أنه قال « إن الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم إنى خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث

الله عليهم ناراً فأحرقتهم وكان إبليس من أولئك الذين أبوا » وقال آخرون هذه الآية لاتدل على ذلك ثم لهم فى تفسير الآية وجهان ، أحدهما : معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه فى الكفر بعد ذلك وهو قول الأصم وذكر فى مثاله قوله تعالى (والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض) فأضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة فى الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرا من أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين . وثانيها : أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية وصحة هذه الاضافة لاتقتضى وجود تلك الماهية كما أن الحيوان الذى خلقه الله تعالى أولا يصح أن يقال إنه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة ، واعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن إبليس هل كان أول من كفر بالله ، والذى عليه الأكثرون أنه أول من كفر بالله .

البحث الثانى : أن المعصية عند المعتزلة وعندنا ، لاتوجب الكفر ، أما عندنا فلأن صاحب الكبيرة مؤمن ، وأما عند المعتزلة فلأنه وإن خرج عن الايمان فلم يدخل فى الكفر ، وأما عند الخوارج فكل معصية كفر ، وهم تمسكوا بهذه الآية ، قالوا إن الله تعالى كفر إبليس بتلك المعصية فدل على أن المعصية كفر ، الجواب إن قلنا إنه كافر من أول الأمر فهذا السؤال زائل ، وإن قلنا إنه كان مؤمنا ، فنقول إنه إنما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقاً فى ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله : (أنا خير منه) والله أعلم .

﴿ المسألة السابعة ﴾ قال الأكثرون إن جميع الملائكة مأمورون بالسجود لآدم واحتجوا عليه بوجهين . الأول : أن لفظ الملائكة صيغة الجمع وهى تفيد العموم لاسيما وقد وردت هذه اللفظة مقرونة بأكمل وجوه التأكيد فى قوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) . الثانى : هو أنه تعالى استثنى إبليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عدا ذلك الشخص كان داخلا فى ذلك الحكم ومن الناس من أنكر ذلك وقال المأمورون بهذا السجود هم ملائكة الارض واستعظموا أن يكون أكابر الملائكة مأمورين بذلك . وأما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن تكون الأرواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة إنما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة والكلام فى هذه المسألة مذكور فى العقليات .

تم الجزء الثانى ويليه الجزء الثالث ، وأوله قوله تعالى

« وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة »

فهرست

الجزء الثانى من التفسير الكبير للآمام الفخر الرازى

صفحة
٢ سورة البقره
٢ المسألة الأولى فى الألفاظ التى يتهجى بها
٣ « الثانية تتضمن معنى فواتح السور وبيان المراد منها وحكمة الاتيان بها
١٢ « الأولى فى معنى الاشارة فى « ذلك الكتاب »
١٣ « الثانية فى كون اسم الاشارة مذكرا والمشار إليه مؤنثا
١٤ « الثالثة تتضمن بيان أسماء القرآن ومعنى كل اسم منها وحكمة تسميته بها
١٨ « الرابعة فى بيان اتصال قوله « الم » بقوله « ذلك الكتاب »
١٨ « الأولى فى معنى قوله تعالى « لا ريب فيه »
١٩ « الثانية فى الوقف على لفظ « فيه »
١٩ « الأولى فى حقيقة الهدى
٢٠ « الثانية فى معنى المتقى
٢١ « الثالثة فى السؤالات فى كون الشىء هدى ودليلا
٢٢ « الرابعة فى بيان قوله « هدى للمتقين » من حيث الاعراب
٢٣ « الأولى فى مذاهب المختلفين فى مسمى الايمان
٢٣ « الثانية فى قوله تعالى « الذين يؤمنون بالغيب »

صفحة
٢٣ المسألة الثالثة فى اشتقاق الايمان
٢٧ « الرابعة فى بيان معنى « الغيب »
٢٨ « الخامسة قول من قال: المراد بالغيب المهدى المنتظر
٢٨ « السادسة فى قوله تعالى « ويقيمون الصلاة »
٢٩ « السابعة فى معنى لفظ « الصلاة »
٣٠ « الثامنة فى معنى الرزق
٣١ « التاسعة فى معنى الانفاق
٣١ « العاشرة فى قوله تعالى « ومما رزقناهم ينفقون »
٣٢ « الأولى فى أن معنى الايمان التصديق
٣٢ « الثانية فى المراد من انزال الوحى
٣٢ « الثالثة فى قوله تعالى « والذين يؤمنون بما أنزل اليك »
٣٢ « الأولى فى تسمية الدنيا والآخرة
٣٢ « الثانية فى معنى اليقين
٣٣ « الثالثة فى مدح الموقنين
٣٣ قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم »
٣٣ المسألة الأولى فى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها
٣٣ « الثانية معنى الاستعلاء فى قوله « على هدى »
٣٤ « الثالثة فى تكرير « أولئك »
٣٤ « الرابعة « هم » فصل وله فائدتان
٣٤ « الخامسة معنى التعريف فى « المفلحون »

صفحة
٣٤ المسألة السادسة فى معنى المفلح
٣٤ « السابعة فى أقوال الوعيدية والمرجئة
٣٥ قوله «ان الذين كفروا سواء عليهم» الآية
٣٥ المسألة الأولى فى أن «إن» حرف أشبه الفعل
٣٦ « الثانية اختلاف البصريين والكوفيين فى حرف «إن»
٣٦ « الثالثة فى اختلاف المعانى لاختلاف الألفاظ
٣٧ « الأولى فى تحقيق حد الكفر
٣٨ « الثانية قولهم «إن الذين كفروا» اخبار عن كفرهم بصيغة الماضى
٣٩ « الثالثة قولهم «إن الذين كفروا» صيغة للجمع مع لام التعريف
٤٠ « الرابعة فى اختلاف أهل التفسير فى قوله تعالى «الذين كفروا»
٤٠ فى قوله تعالى «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم الآية
٤٠ المسألة الأولى فى معنى «سواء»
٤٠ « الثانية فى ارتفاع «سواء»
٤١ « الثالثة اتفاقهم على أن الفعل لا يخبر عنه
٤٢ « الرابعة فى الهمزة ، وأم . مجردتان لمعنى الاستفهام
٤٢ « الخامسة فى قراءات «أأنذرتهم»
٤٢ « السادسة فى معنى الانذار
٤٢ « الأولى فى قوله تعالى «لا يؤمنون»
٤٢ « الثانية فى احتجاج أهل السنة فى تكليف ما لا يطاق
٤٨ فى قوله تعالى «ختم الله على قلوبهم الآية»

صفحة
٤٩ المسئلة الأولى : الختم والكتم اخون
٤٩ « الثانية اختلاف الناس فى الختم
٥٢ « الثالثة الألفاظ الواردة فى القرآن فى معنى الختم
٥٣ « الرابعة فى كون الأسماع داخلة فى حكم الختم والتغشية
٥٣ « الخامسة فى تكرير الجار فى قوله تعالى «وعلى سمعهم»
٥٣ المسألة السادسة فى حكمة جمع القلوب والأبصار وتوحيد السمع
٥٣ « السابعة فى التفضل بين السمع والبصر
٥٣ « الثامنة فى بيان أن محل العلم هو القلب
٥٣ « التاسعة فى كون البصر نور العين
٥٣ « العاشرة فى القراءات الواردة فى قوله تعالى «غشاوة»
٥٣ « الحادية عشرة فى أن العذاب مثل النكال
٥٣ « الثانية عشر اتفاق المسلمين على تعذيب الله الكفار
٥٨ قوله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر الآية»
٥٨ المسألة الأولى فى حقيقة النفاق
٦٠ « الثانية فى الاختلاف فى كفر الكافر الأصلى والمنافق أيهما أقبح
٦٠ « الثالثة فى أن الايمان بغير المعرفة لا يكون إيمانا
٦٠ « الرابعة فى اشتقاق لفظ الانسان
٦١ « الخامسة فى أن قوله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا الآية» نزلت فى منافقى أهل الكتاب

صفحة
٦١ المسألة السادسة فى أن لفظ «من» صالحة للافراد والتثنية والجمع
٦٢ قوله تعالى «يخادعون الله والذين آمنوا الآية»
٦٢ المسألة الأولى فى ذم الخديعة
٦٢ « الثانية فى أنهم كيف خادعوا الله تعالى
٦٣ « الثالثة فى الغرض من ذلك الخداع
٦٣ « الرابعة فى القراءات الواردة فى قوله «وما يخادعون»
٦٥ قوله تعالى «واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض الآية»
٦٦ المسألة الاولى فى بيان من القائل: لا تفسدوا فى الاوض
٦٦ « الثانية فى معنى الفساد
٦٦ « الثالثة فى القائل «إنما نحن مصلحون»
٦٧ قوله تعالى «واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس الآية»
٦٧ المسألة الأولى فى أن الايمان يجب أن يكون مقرونا بالاخلاص
٦٧ المسألة الثانية فى لام «الناس»
٦٨ « الثالثة فى القائل «آمنوا كما آمن الناس»
٦٨ « الرابعة فى معنى السفه والخفة
٦٨ « الخامسة الفرق بين: لا يعلمون، ولا يشعرون
٦٨ قوله تعالى « واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية»
٧٢ قوله تعالى «أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية»
٧٢ قوله تعالى «مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الآية»

صفحة
٧٣ المسألة الأولى فى معنى المثل
٧٣ « الثانية فى كشف صفات المنافقين
٧٤ « الرابعة فى تشبيه الايمان بالنور والكفر بالظلمة
٧٦ قوله تعالى «صم بكم عمى فهم لا يرجعون»
٧٦ قوله تعالى «أو كصيب من السماء الآية»
٨١ المسألة الاولى الاستدلال على أن المعدوم شىء
٨١ « الثانية فى أن الله تعالى ليس بشىء
٨١ « الثالثة فى أن مقدور العبد مقدور لله تعالى
٨١ « الرابعة فى أن المحدث حال حدوثه مقدور لله تعالى
٨١ المسألة الخامسة فى أن تخصيص العام جائز فى الجملة
٨٢ القول فى اقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد
٨٢ المسألة الأولى فى المؤمنين والكفار والمنافقين
٨٢ « الثانية فى الآيات المكية والمدنية
٨٣ « الثالثة فى أن الألفاظ عبارات دالة على أمور
٨٣ المسألة الرابعة فى كون حرف «يا» لنداء البعيد
٨٣ « الخامسة «أى» وصلة الى نداء ما فيه الألف واللام
٨٣ المسألة السادسة فى قوله تعالى «يا أيها الناس اعبدوا ربكم»
٨٧ « السابعة سبب وجود العبادة
٨٧ قوله تعالى « ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم الآية»
٨٧ المسألة الاولى فى الاستدلال على وجود الصانع
٩٦ « الثانية فى بيان معنى الخلق
٩٧ « الثالثة فى الأمر بعبادة الله تعالى

صفحة

١٠٠ المسألة الرابعة فى استحقاق العبادة بالخالق
١٠٠ « الخامسة فى قوله تعالى «لعلكم تتقون»
١٠١ « السادسة فى القراءات الواردة فى قوله «خلقكم والذين من قبلكم»
١٠١ قوله تعالى «الذى جعل لكم الأرض فراشا»
١٠١ المسألة الأولى فى موضع لفظ «الذى» من الاعراب
١٠١ « الثانية فى كون « الذى » للاشارة الى المفرد
١٠١ « الثالثة فى أنواع من الدلائل
١٠٢ « الرابعة فى كون الارض فراشا
١٠٤ « الخامسة فى منافع الارض وصفاتها
١٠٥ « السادسة التفضيل بين السماء والأرض
١٠٦ قوله تعالى «والسماء بناء»
١٠٦ المسألة الأولى فى ذكر امر السماء والأرض
١٠٦ « الثانية فى فضائل السماء
١٠٦ « الثالثة « « ومافيها
١٠٩ « الرابعة فى شرح كون السماء بناء
١١١ قوله تعالى «فلا تجعلوا لله أندادا»
١١٢ المسألة الأولى فى مذاهب تعدد الآلهة
١١٣ « الثانية فى بيان عدم جواز عبادة الأوثان
١١٤ « الثالثة عبادات اليونانيين القدماء
١١٤ الكلام فى النبوة
١١٤ قوله تعالى «وان كنتم فى ريب مما نزلنا الآية
١١٥ المسألة الأولى فى الاستدلال على النبوة
١١٦ « الثانية فى معنى لفظ قوله تعالى «نزلنا»
١١٧ « الثالثة فى تعريف السورة

صفحة

١١٧ المسألة الرابعة فى بيان قوله تعالى «فاتوا بسورة من مثله»
١١٧ « الخامسة فى التحدى الوارد فى القرآن
١١٨ « السادسة مرجع الضمير فى قوله تعالى «من مثله»
١١٨ « السابعة فى المراد من الشهداء
١١٩ « الثامنة فى لفظ «دون»
١١٩ « التاسعة فى إبطال القول بالجبر
١٢٠ قوله تعالى «فان لم تفعلوا ولن تفعلوا»
١٢٢ الكلام فى المعاد
١٢٢ قوله تعالى «وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية
١٢٢ المسألة الأولى فى الحشر والنشر
١٢٦ « الثانية فى كون الجنة والنار مخلوقتين
١٢٦ « الثالثة فى مجامع اللذات
١٢٧ قوله تعالى «الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية
١٢٧ المسألة الأولى فى أن الأعمال غير داخلة فى مسمى الايمان
١٢٧ « الثانية فى أن من أتى بالايمان والأعمال الصالحة له الجنة
١٢٨ « الثالثة فى احتجاج المعتزلة بان الطاعة توجب الثواب
١٢٨ « الرابعة فى معنى الجنة
١٣١ قوله تعالى «ان الله لا يستحى أن يضرب مثلا الآية»
١٣٢ المسألة الأولى فى اعتراض الكفار على ضرب الأمثال

صفحة

١٣٢ المسألة الثانية فى معنى الحياء
١٣٣ « الثالثة فى ضرب الأمثال
١٣٥ « الرابعة فى لفظ «ما» فى قوله تعالى «مثلاما»
١٣٥ « الخامسة فى اشتقاق ضرب المثل
١٣٥ المسألة السادسة فى انتصاب «بعوضة»
١٣٥ « السابعة فى اشتقاق البعض
١٣٦ « الثامنة فى قوله تعالى «فما فوقها»
١٣٦ « التاسعة فى كون «أما» حرف فيه معنى الشرط
١٣٦ « العاشرة فى معنى الحق
١٣٦ « الحادية عشرة فى «ماذا»
١٣٧ « الثانية عشرة فى معنى الارادة
١٣٧ « الثالثة عشرة فى مرجع الضمير فى «أنه الحق»
١٣٧ « الرابعة عشرة فى نصب «مثلا»
١٣٧ « الخامسة عشرة فى الهداية والاضلال
١٤٧ « السادسة عشرة فى وصف المهديين بالكثرة
١٤٧ « السابعة عشرة فى اشتقاق لفظ الفاسق
١٤٧ « الثامنة عشرة فى معنى الميثاق
١٤٨ « التاسعة عشرة فى المراد من قوله تعالى «ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل»
١٤٨ « العشرون فى المراد من قوله تعالى «ويفسدون فى الأرض»
١٤٩ قوله تعالى «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم الآية»
١٤٩ « المسألة الأولى فى قول المعتزلة فى أن الكفر من قبل العباد

صفحه

١٥١ المسألة الثانية فى معنى قوله تعالى «وكنتم أمواتا»
١٥١ « الثالثة فى قول من قال ببطلان عذاب القبر
١٥٢ « الرابعة فى قوله تعالى «كيف تكفرون بالله الآية»
١٥٢ « الخامسة قول المجسمة بالمكانية
١٥٢ « السادسة ابطال قول أهل الطبائع
١٥٣ قوله تعالى «هو الذى خلق لكم مافى الارض جميعا الآية»
١٥٤ المسألة الأولى فى تنزيه الله تعالى عن الأغراض
١٥٤ « الثانية فى قول أهل الاباحة «الشيوعية»
١٥٤ « الثالثة فى حرمة أكل الطين
١٥٤ « الرابعه فى نفى الحاجه عن الله تعالى
١٥٤ قوله تعالى «ثم استوى الى السماء الآية»
١٥٤ المسألة الأولى فى معنى الاستواء
١٥٥ « الثانية فى أن خلق السموات والأرض فى ستة أيام
١٥٥ « الثالثة قول الملحدة بان خلق الأرض قبل خلق السماء
١٥٦ « الرابعة الضمير فى «فسواهن»
١٥٦ « الخامسة القول بان السموات هى الكواكب
١٥٨ « السادسة فى قوله تعالى «وهو بكل شىء عليم»
١٥٩ قوله تعالى «واذ قال ربك للملائكة الآية»
١٥٩ المسألة الأولى فى لفظ «اذ»
١٥٩ « الثانية فى تعريف لفظ الملك

صفحة

١٦٠ المسألة الثالثة تقديم الكلام فى الملائكة
١٦١ « الرابعة فى شرح كثرة الملائكة
١٦٥ « الخامسة فى هل كان خطاب الله تعالى لكل الملائكة أو بعضهم
١٦٥ « السادسة فى لفظ «جاعل»
١٦٥ « السابعة فى أن المراد بالأرض فى هذه الآية جميع الأرض من مشرقها لمغربها
١٦٥ « الثامنة فى معنى لفظ الخليفة
١٦٦ قوله تعالى «قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها الآية»
١٦٦ المسألة الأولى فى عصمة الملائكة
١٧١ « الثانية فى هل الملائكة تقدر على المعاصى أم لا
١٧١ « الثالثة فى اعراب واو «ونحن»
١٧٣ « الرابعة فى موضع «بحمدك» من الاعراب
١٧٤ « الخامسة فى معنى التقديس
١٧٤ « السادسة فى قوله تعالى «انى أعلم مالا تعلمون»
١٧٥ قوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها الآية»
١٧٥ المسألة الأولى فى كون اللغات كلها توقيفية
١٧٦ « الثانية فى المراد من تعليم آدم الاسماء
١٨٦ « الثالثة فيمن قال بجواز تكليف مالا يطاق
١٧٦ « الرابعة فى الدلالة على نبوة آدم عليه السلام
١٧٨ « الخامسة فى معنى قوله تعالى «ان كنتم صادقين»
١٧٨ « السادسة فى فضل العلم
١٩٨ الشواهد العقلية فى فضيلة العلم

صفحة

٢٠١ المسألة السابعة فى حد العلم
٢٠٣ « الثامنة فى الألفاظ المرادفة للعلم
٢٠٨ « التاسعة فى عدم جواز اطلاق لفظ معلم على الله تعالى
٢٠٨ قوله تعالى «قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا الآية»
٢٠٩ المسألة الأولى فى أن المعارف مخلوقات الله تعالى
٢٠٩ « الثانية فى عدم معرفه المغيبات
٢٠٩ « الثالثة فى معنى العليم
٢١٠ « الرابعة فى معنى الحكيم
٢١٠ « الخامسة فى معرفة الله تعالى للاشياء قبل حدوثها
٢١٠ « السادسة فى اشتمال هذه الآية على الخوف والفرح
٢١١ قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الآية»
٢١٢ المسألة الأولى فى أن الأمر بالسجود كان قبل خلقه آدم عليه السلام
٢١٢ « الثانية فى أن السجود لآدم لم يكن سجود عبادة
٢١٣ « الثالثة فى أن ابليس هل كان من الملائكة أم لا
٢١٥ « الرابعة فى التفضيل بين الملائكة عليهم السلام والبشر
٢٣٥ « الخامسة فى عدم عذر ابليس فى الامتناع عن السجود
٢٣٦ « السادسة فى القول بان ابليس كان منافقا قبل الأمر بالسجود
٢٣٧ « السابعة فى القول بان امر السجود كان لجميع الملائكة عليهم السلام

﴿تم الفهرست﴾

VETVS & TESTA-
NOVVM MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY